Г Е Р
Энтони Тиселтон
М Е Н
ГЕРМЕНЕВТИКА
Е В Т
И К А

HERMENEUTICS

An Introduction

Anthony C. Thiselton

WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY
GRAND RAPIDS, MICHIGAN / CAMBRIDGE, U.K.

Энтони Тисельтон

ГЕРМЕНЕВТИКА

Перевод с английского
Ольги Розенберг

КОЛЛОКВИУМ

ЧЕРКАССЫ · 2011

ББК 86.37
Т446

Т446 **Тисельтон Э.**

Герменевтика. Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 430 стр.
ISBN 978-966-8957-28-4

Этот превосходный междисциплинарный учебник содержит в себе поистине энциклопедические сведения по герменевтике, отражая сорокалетний опыт исследований и преподавания дисциплины ведущим специалистом в этой области – Энтони Тисельтоном. После исторического обзора различных герменевтических методов автор переходит к анализу современных научных подходов XX века, включая герменевтику богословия освобождения и феминизма, теорию читательского отклика и герменевтику постмодернизма. Нет таких подходов в герменевтике или значимых авторов в этой области, которые не были бы рассмотрены в настоящем труде. Учебник рекомендован студентам, преподавателям, священнослужителям и полезен всем, кто хочет познакомиться с древними и современными герменевтическими подходами.

ББК 86.37

ISBN 978-966-8957-28-4

Предисловие

Книга, которую держит в руках читатель, была написана в ответ на просьбу составить учебник по герменевтике, который был бы доступен не только для студентов учебных заведений, но и для каждого, кто интересуется вопросами толкования Писания. Этот учебник построен на материалах, накопившихся за четыре десятка лет моего преподавания. Определения специальным терминам приводятся по мере их появления в тексте, а решения о том, какие вопросы, темы и авторы должны быть освещены в книге, принимались вместе с моими студентами.

Насколько это было возможно, в учебнике не повторяется содержание других моих книг по этой теме – «Новых горизонтов герменевтики» и «Тисельтона о герменевтике», – хотя в главе о Бультмане и используется с большими сокращениями часть материалов моего научного труда «Два горизонта», написанного около тридцати лет назад. Невозможно всегда по-новому писать и о Шлейермахере, поскольку число его работ, посвященных герменевтике, весьма невелико. И все же я постарался изложить эту тему по-иному, чем в предыдущих трудах, одновременно упростив изложение. Остальные главы повторений не содержат. В ходе работы над этой книгой я ни разу не возвращался к написанному мною ранее.

Еще два года назад учебников по герменевтике практически не существовало. Небольшой же труд Дэвида Джаспера содержит в себе лишь самые основные сведения по этому вопросу, хотя читатель и может на его основании составить представление о предмете. После работы Джаспера появились еще три учебника, ни один из которых нельзя считать вполне удовлетворительным. Несмотря на их достоинства, все они слишком упрощают и обобщают материал, а ведь в данном случае экономия места может обернуться недопониманием. Ни в одном из них не дается

надлежащего освещения Гадамера и Рикера, а многих предметов и личностей, описанных в моей книге, авторы их не касаются вообще.

Я весьма признателен своему секретарю, г-же Карен Вудвард, за внимательную перепечатку рукописи, особенно когда мой почерк значительно ухудшился после перенесенного мною прошлым летом тяжелого инсульта. Я очень благодарен и своей жене Розмари за редакторскую правку и составление указателей, а также г-же Шейле Риз за помощь в редактировании. Особая признательность г-ну Джону Поту, заместителю директора издательства «Ердманз», за личную поддержку.

Энтони Тисельтон
Факультет богословия и религиоведения
университета Ноттингема, Великобритания
Май 2008 г.

Глава 1

Предмет и задачи дисциплины

1. Определение

В центре внимания герменевтики находится процесс чтения, понимания и анализ текстов, которые были написаны в совершенно ином историческом контексте. Библейская герменевтика подробнейшим образом изучает прочтение, осмысление, практическое применение текстов Священного Писания и особенно их влияние на нашу жизнь.

С начала XIX века, благодаря трудам Фридриха Шлейермахера (1768–1834), герменевтика включает несколько академических дисциплин. (1) Библейская герменевтика затрагивает, в первую очередь, *библейские* и богословские вопросы; (2) во-вторых, философские, включающие нашу способность понимать текст, а также условия, которые создают возможность понимания; (3) вопросы *литературоведения*, касающиеся видов текстов, а также способов их прочтения; (4) *социологические* вопросы о том, как принадлежность к той или иной социальной группе, расе или полу оказывает влияние на прочтение текстов; (5) и, наконец, герменевтика непосредственно связана с теориями коммуникации, а зачастую с *лингвистикой*, поскольку изучает весь процесс передачи содержания или воздействия текстов на *читателя* или сообщество.

В процессе осмысления библейских текстов добросовестные исследователи прибегают к помощи самых разных источников, включая как общие сведения о Ветхом и Новом Заветах, так и их экзегезу. При этом не остаются в стороне вопросы христианского богословия и библейского канона, особенно на фоне истории интерпретации или восприятия текстов.

Невозможно отделить целый ряд сложных теоретических вопросов герменевтики от практических насущных задач. Например, вопрос: кто *определяет* значение текста: читатель или автор? От ответа на этот

сложнейший вопрос герменевтической теории зависит решение практического вопроса: могут ли библейские тексты означать что-то иное, кроме того, что мы хотим, чтобы они означали? Существуют ли единые правила и критерии добросовестной и обоснованной интерпретации Писания?

В эпоху Отцов церкви (примерно до 500 г. н. э.), а также со времен Реформации до начала XIX века, герменевтику принято было определять как «правила толкования Священного Писания». Многие, хотя и не все, практически отождествляли герменевтику с экзегезой или, по крайней мере, с *правилами ответственного подхода к экзегезе*. Лишь в XIX веке в работах Шлейермахера, и особенно в конце XX века в трудах Ганса Георга Гадамера (1900–2002), было высказано предположение, что герменевтика – скорее *искусство*, чем *наука*. В 1819 году Шлейермахер писал: «Герменевтика – это искусство понимания, и потому носит философский характер».[1] Гадамер, в свою очередь, считает, что герменевтика – не инструмент для формирования неких чисто рационалистических методов, отмечая при этом: «Герменевтика – это прежде всего практический прием, искусство понимания... и здесь наиболее полезным оказывается слух».[2] Само название основной работы Гадамера, «Истина и метод», свидетельствует о его недоверии к рационалистическому или механическому методу как средству понимания и познания истины. Он мог бы вполне назвать свою книгу «Истина *или* метод».

И все же представление о герменевтике как правилах интерпретации текста имеет долгую историю. Для некоторых оно актуально и сейчас. Неудивительно, что именно такой подход преобладал в ранней раввинистической традиции правил толкования. Во-первых, толкование библейских текстов было возведено в ранг священных традиций (хотя и они нередко претерпевали изменения в соответствии с возникавшей ситуацией). Кроме того, эти ранние формулировки имели больше общего с дедуктивной логикой, чем с герменевтикой в широком смысле этого слова. Семь правил интерпретации традиционно приписываются Гиллелю (около 30 г. до н. э.) Первые пять, по сути, представляют собой правила дедуктивной и индуктивной логики. Первое (оно называлось «легкое и тяжелое») было связано с умозаключениями. Второе касалось использования сравнений или аналогий. Третье, четвертое и пятое относились к дедукции (формулировке выводов из общего принципа применительно к конкретному случаю) и индукции (выведению общей аксиомы на

---

1 Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle, trans. James Duke and J. Forstman (Missoula: Scholars Press, 1977), p. 97.

2 Hans-Georg Gadamer, "Reflections on My Philosophical Journey", in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Edwin Hahn (Chicago and La Salle, Ill.: Open Court, 1997); полный текст эссе см. на с. 3-63.

основе заключений, сделанных из каждого конкретного случая). Шестое и седьмое правила, напротив, имели непосредственное отношение к герменевтике. Они отвечали на вопросы: какое влияние оказывает один отрывок Писания на смысл другого? Каким образом широкий контекст отрывка проливает свет на его смысл?

Не стоит переоценивать значение этих семи правил (или *миддот*), поскольку впоследствии они нередко использовались весьма произвольно, а в раввинистических толкованиях (*мидраш*) священных текстов убежденность в авторитетности текста уживалась с возможностью многочисленных и самых разнообразных толкований, а также способов применения. Эти так называемые правила имели много общего с тогдашними принципами эллинистической риторики.[3]

Само понятие «правил» интерпретации звучит привлекательно для консервативных христианских писателей, которые непогрешимость библейского канона считают первостепенной. Человеческая интерпретация кажется им слабым звеном в процессе утверждения авторитетности Писания при практическом использовании библейских текстов. Неудивительно, что Мильтон Терри, автор одного из самых консервативных учебников по герменевтике (1890), начинает так: «Герменевтика – это наука интерпретации».[4] Но и он признает, что герменевтика – «это одновременно наука и искусство. Будучи наукой, она формулирует принципы... классифицирует факты и результаты. Будучи искусством, она учит применять эти принципы... демонстрируя их практическую ценность в разъяснении более сложных фрагментов Писания».[5]

В своей работе Терри сосредоточивает внимание исключительно на библейском тексте как на *источнике* в процессе коммуникации. Его мало интересуют варианты понимания, привносимые в текст *читателем* или сообществом читателей. Но именно внимание к этому второму (или читательскому) уровню заставило Шлейермахера и Гадамера дать новое определение герменевтики как «искусства *понимания*». Общение, подобно преподаванию, подразумевает не только *передаваемую* текстом или источником весть, но и *воспринятую, осмысленную и усвоенную* читателем или целевой аудиторией. В теории коммуникации и в лингвистике ученые часто используют термины «отправитель» и «получатель» для обозначения двух сторон-участниц этого процесса. Именно этот интерес

---

[3] Подробное обсуждение этого вопроса можно найти в следующей работе: David Daube, "Rabbinic Method of Interpretation and Hellenistic Rhetoric", *Hebrew Union College Annual 22* (1949): 234-64.

[4] Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), p. 17.

[5] Terry, *Biblical Hermeneutics*, p. 20.

к *процессу в целом*, включающему автора, текст и читателя, как к акту или событию коммуникации, отличает герменевтику от экзегезы.

Многие сетуют, что иудейский писатель Филон, а позднее александрийские Отцы церкви, начиная с Климента и Оригена, аллегорически толковали произведения библейских авторов, то есть выходили за рамки так называемого буквального смысла. По мнению критиков такого толкования, этот подход приводит к искажению буквального смысла, заложенного автором текста. На первый взгляд эта критика справедлива, но затронутые здесь проблемы на деле оказываются гораздо сложнее. Александрийские толкователи сознательно задавались весьма значимым вопросом влияния текста на отклик слушателей и читателей. Далее в этой книге я утверждаю, что этот вопрос требует более сложного ответа, чем простое «да» или «нет». Такой интерес к читателю – одна из отличительных черт герменевтики александрийцев.[1] Принято считать, что противоположный подход, ассоциирующийся у многих с Диодором, Феодором Мопсуэстийским, Иоанном Златоустом и антиохийской школой, подчеркивает значимость буквального смысла. В целом так и есть, однако Иоанн Златоуст настаивает и на том, чтобы автор текста, особенно если речь идет об Иисусе, апостолах и пророках, продолжал «контролировать» смысл текста. Можно предположить, что это лучшая и более точная формулировка различия в подходах, нежели разговоры о буквальном смысле. Понятие «буквальный» слишком обтекаемо и нередко используется в самых разных значениях.[2]

Наконец, в то время как *экзегеза* и *интерпретация* обозначают *реальные процессы* толкования текстов, герменевтика в попытке ответить на вопрос, *что именно мы делаем в процессе чтения, понимания и практического применения* текста, исследует *условия* и *критерии*, которые гарантируют добросовестность, обоснованность, плодотворность и адекватность толкования. Это еще раз поясняет, почему герменевтика вынуждена прибегать к помощи других академических дисциплин. Мы снова убеждаемся в необходимости учитывать философские, психологические, социальные и другие вопросы, включающие интересы отдельных личностей и групп. Теперь ясно, почему мы обращаемся к вопросам литературной теории, связанным с природой и влиянием текстов,

---

1 Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin: Walter de Gruyter, 1986). Автор этой работы справедливо подчеркивает и исследует значение пасторского попечения в методологии Оригена.

2 Прекрасный анализ сложностей использования понятия «буквального» смысла можно найти в следующей работе: R. W. L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 225-32.

а также вопросам в области библеистики, истории христианской церкви и отдельных сообществ верующих, христианских учений и богословия.

2. Зачем изучать герменевтику?

К чему приводит серьезное изучение герменевтики? Я начал преподавание герменевтики студентам, желающим получить ученую степень в этой области, в университете Шеффилда в 1970 году. С тех пор я преподавал этот предмет в трех других британских университетах, а также в Америке, Канаде, Европе и на Дальнем Востоке. Я нередко спрашивал своих студентов (от будущих бакалавров до докторантов), извлекли ли они нечто полезное для себя, изучая мой предмет. Чаще всего звучат следующие три ответа.

Как правило, студенты говорят, что к моменту окончания курса или модуля *они учатся по-новому читать библейские тексты*. Когда я прошу их уточнить, многие добавляют, что осознали, в частности благодаря Гадамеру, как важно уметь *слушать* текст таким, каким он был написан, вместо того чтобы выдвигать необдуманные предположения или подгонять текст под имеющиеся у них представления и ожидания. Идеи Поля Рикера (1913–2005) убедили их в необходимости определенной доли здорового *недоверия* в процессе исследования способов прочтения текста, ведь без этого так легко поддаться преследованию личных интересов.[3] Проще всего сделать выбор в пользу той трактовки, которая дает нам возможность самоутвердиться или просто удобна.

Кроме того, студенты приходят к выводу, что герменевтика, благодаря своей междисциплинарной природе, выступает в роли *интегрирующего компонента* в изучении богословия и религиоведения. Если раньше они не находили связи между библеистикой и основными философскими вопросами, между новозаветными исследованиями и историей христианской мысли, то теперь все эти непохожие друг на друга области и подходы в герменевтике *слились воедино* и превратились в *единую* систему *взаимозависимых* дисциплин, участвующих в процессе понимания текста.

И, наконец, многие считают, что герменевтика внушает уважение и желание понять взгляды и мнения, которые поначалу могут показаться чуждыми и совершенно неприемлемыми. Герменевтика *наводит мосты* между противоположными точками зрения. Она *не* вынуждает нас в полной мере *принять* чужие взгляды, а призывает лишь к терпимости

3 Рикер пишет об этом во многих своих работах, но классической в этом отношении считается: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970), e. g., p. 27.

в осмыслении *мотивов и опыта*, лежащих в основе каждого убеждения и аргумента.

Эта тема неоднократно затрагивалась в междисциплинарной герменевтике от Шлейермахера до наших дней. Среди ранних высказываний Шлейермахера, относящихся к 1805 и 1809 годам, можно найти следующее: «В процессе интерпретации важно суметь выйти за рамки собственных мнений, чтобы проникнуться настроением автора».[1] Толкователю надлежит, опираясь на свое воображение и результаты исторических исследований, представить себе, как понимали текст его «первые читатели».[2] Вильгельм Дильтей (1833–1911), внесший не меньший вклад в развитие герменевтики, говорит о необходимости встать на место автора или собеседника, которого мы стремимся *понять*. Это предполагает некую долю *соучастия* (для его обозначения он использует немецкое слово *Hineinversetzen*).[3]

В середине двадцатого века исследователь Нового Завета Рудольф Бультман (1884–1976), проникшись идеями Дильтея, заявил, что понимание человека или текста предполагает наличие «живой связи» с тем, что мы пытаемся понять.[4] Он приводит в качестве примера попытку понять текст музыкальной партитуры или математической задачи. Подобная задача может оказаться практически невыполнимой, если музыка и математика не играют никакой роли в жизни читателя или толкователя. Во второй половине двадцатого века другой специалист в области Нового Завета, Эрнст Фукс (1903–1983), создатель «новой герменевтики», утверждал, что именно *сопереживание* или *взаимопонимание* находится в самом сердце герменевтики. Для выражения этой идеи он использовал общий немецкий термин *Einverständnis*.[5] Кто-то предположил, что это слово означает «глубокое понимание».

Пожалуй, наиболее яркое замечание о том, каковы могут быть результаты изучения герменевтики, принадлежит Эмилио Бетти (1890–1968). Круг его интересов включал в себя философию, богословие и право, при этом многие считают его третьим по значимости исследователем,

---

1 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 42.

2 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 107.

3 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 7 (Leipzig and Berlin: Teubner, 1927), pp. 213-14; translated in *Selected Writings*, ed. H. P. Rickman (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp. 226-27.

4 Rudolf Bultmann, "The Problem of Hermeneutics" in *Essays Philosophical and Theological* (London: SCM, 1955), p. 242; эссе находится на с. 234-61.

5 Ernst Fuchs, "The Hermeneutical Problem", in *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, ed. J. M. Robinson, trans. C. E. Carlston and R. P. Scharlemann (London: SCM, 1971), pp. 267-68; эссе находится на с. 267-78.

после Гадамера и Рикера, в области современной герменевтики. По его мнению, герменевтика воспитывает в человеке объективность и восприимчивость в столь значительной степени, что ее следует ввести в качестве обязательного предмета во всех университетах. Занятия герменевтикой поощряют нас к терпимости и взаимному уважению, побуждая внимательно и непредвзято *слушать* друг друга.[6]

Еще одно преимущество особенно актуально для христиан и специалистов в области библейской герменевтики, хотя и напрямую связано с более широким кругом религиоведческих вопросов. Герменевтика помогает объяснить существование двух типов явлений. С одной стороны, она свидетельствует о том, что процесс понимания может протекать медленно, и поиск истины может занять долгие годы. Понимание – это не периодически происходящее событие, в результате которого человек немедленно обретает веру. Некоторым для этого требуется много лет. Но может быть и наоборот. К кому-то понимание приходит внезапно и в один момент, как если бы пелена вдруг упала с глаз. В обоих случаях мы не усматриваем противоречия с тем, что, собственно, представляет собой понимание. Правильная трактовка этого понятия доказывает право на существование этих двух путей к вере.

3. Различия между философской герменевтикой и традиционной философской мыслью, их связь с объяснением и пониманием

Большинство исследователей в области философской герменевтики, особенно Гадамер и Рикер, полагают, что традиционный для философской герменевтики подход значительно отличается, а возможно, и противоположен рационализму Рене Декарта (1596–1650) и эмпиризму Дэвида Юма (1711–1776). По духу и взглядам он далек от рационализма светского Просвещения и последующего обожествления им естественных наук как руководящей модели человеческого познания. Можно выделить несколько очевидных различий между философской герменевтикой (или герменевтической философией) и философией в более традиционных формах.

1. Хотя рациональная составляющая остается неотъемлемой частью герменевтических исследований, творческая сторона герменевтики

[6] Emilio Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, German translation and edition of the Italian (Tübingen: Mohr, 1967), p. 21. Перевод отдельных частей данной работы на английский язык можно найти в следующей работе: Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 51-94.

прочно связана с восприимчивостью слушателя или читателя, его *открытостью* по отношению к тексту и желанию *прислушаться* к нему. Умение ценить и проецировать на себя содержание текста, который мы пытаемся понять, гораздо важнее традиционной методики досконального изучения объектов восприятия, осмысления и познания. Этот элемент слушания нередко считается частью процесса *понимания* в противоположность более рациональному, познавательному или критическому элементу *объяснения*. Некоторые ученые, в том числе Джеймс Робинсон, толкуют этот принцип как «поворот вспять традиционного потока мысли» в эпистемологии или теории познания.[1] В учении Декарта и других философов-рационалистов человек *как действующий субъект* изучает и размышляет о познаваемом им *пассивным объектом* (см. схему ниже). В герменевтике же, *сам текст* (или то, что человек пытается *понять*) практически выступает в роли *активного субъекта*, раскрывая суть и опрашивая человека-исследователя как *свой объект* изучения.

Схема 1

Человек → Познаваемый объект	Человек ← **Текст**
Традиционный философский подход	*Герменевтический подход*

Эрнст Фукс (чей акцент на взаимопонимании мы уже отмечали) утверждает: «Прежде чем мы сможем интерпретировать текст, *он сам должен интерпретировать нас*».[2] Толкователь не может оставаться бесстрастным наблюдателем, уподобляясь эмпирику или естествоиспытателю. *Понимание*, в самом глубоком смысле этого слова, требует *личного участия и активной вовлеченности*. Практически все деятели современной герменевтической науки разделяют эту точку зрения впервые предложенную Шлейермахером и Дильтеем, получившую дальнейшее развитие у библеистов Бультмана и Фукса и наиболее полно раскрытую великими учеными конца двадцатого века Гадамером и Рикером.

Роберт Фанк, опираясь на труды Фукса, демонстрирует динамику данного эпистемологического потока понимания на примере притчи о блудном сыне (Лк. 15, 11-32). В притче показан путь младшего сына, покинувшего родной дом в поисках независимости, через бездну отчуждения, нищеты, отчаяния к полному раскаянию. Не найдя выхода, он решает вернуться к отцу, готовый довольствоваться положением

---

1 James M. Robinson, "Hermeneutics since Barth", in *New Frontiers in Theology*, vol. 2, *The New Hermeneutics*, ed. James M. Robinson and John B. Cobb, Jr. (New York and London: Harper and Row, 1964), pp. 23-24.

2 Fuchs, "The Hermeneutical Problem", p. 277.

наемного работника. Но отец выбегает ему навстречу и, встречая с почестями, преподносит ему в дар кольцо, богатую одежду и обувь. Однако в притче говорится и о реакции старшего сына. Его возмущает щедрость и великодушие отца, в результате чего он отказывается участвовать в празднике. Контраст между поведением блудного сына и оказанным ему приемом кажется старшему брату верхом несправедливости по отношению к нему самому.

О старшем сыне Фанк пишет: «Он отказывается признать себя грешником, полагая, что собственная праведность заменит ему Божью благодать. Слово и дело благодати делит читателей на младших и старших сыновей – на грешников и фарисеев. Именно это имеет в виду Эрнст Фукс, утверждая, что не мы толкуем притчи, – *притчи толкуют нас*».[3] (Мы еще раз кратко остановимся на этой теме, говоря о притчах и новой герменевтике).

Тем не менее, в герменевтической теории по-прежнему есть место традиционному подходу к тексту как объекту изучения, хотя он и не считается самым важным. Большинство исследователей настаивают на необходимости *критического контроля* над процессом интерпретации. Доверие не должно перерастать в легковерие. Поэтому многие ученые разделяют два равно значимых аспекта *объяснения* и *понимания*. Первое сродни традиционному процессу познания, второе же предполагает личный, интуитивный или надрациональный подход. Шлейермахер проводит границу между тем, что он называл «мужским» занятием, – критикой и сравнением – и «женственным» стремлением к взаимопониманию, или *согласию*, как если бы мы пытались понять друга. Он называл эти два подхода соответственно «сравнительным» и «дивинаторным» (употребляемое им немецкое слово *divinatorische* схоже с русским переводом).[4] По его убеждению, эти два процесса удачно дополняют друг друга, хотя женское качество дивинаторного взаимопонимания имеет более выраженную творческую основу, нежели чистая критика и сравнение.

Параллельный контраст между *объяснением* и *пониманием* столь прочно закрепился и распространился в континентальной европейской герменевтике, что немецкие термины *Erklärung* (объяснение) и *Verstehen* (понимание) широко используются даже англоговорящими учеными. В Германии Карл Отто Апель не только опубликовал книгу под названием «Die Erklären-Verstehen-Kontroverse» (в английском переводе Джорджии Варнке – «Понимание и объяснение»), но и пользуется кратким обозначением «*E-V*» при упоминании о дебатах, которые продолжаются по этому

---

[3] Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* (New York: Harper and Row, 1966), p. 16, курсив мой.

[4] Schleiermacher, *Hermeneutics*, pp. 150-51.

вопросу в философской методологии.[1] Это, в свою очередь, напоминает предложенную Рикером диалектику между стремлением критиков избавиться от идолов путем противостояния самообману, вооружившись герменевтикой подозрения, и герменевтической задачей извлечения символов, метафор, повествований и других текстов за счет открытости и желания слушать.[2]

2. Второе яркое отличие герменевтической философии от традиционной философской мысли связано с основополагающим, по мнению Гадамера, различием между попыткой решения философских *проблем в отрыве* от причины, их породившей, и изучением *насущных вопросов* в контексте вопросно-ответной цепочки, отражающей ситуации, непосредственно заимствованные из повседневной жизни.[3]

Я на собственном опыте убедился в важности вышесказанного в свой первый год преподавания христианского богословия в университете Ноттингема. Вслед за моим предшественником мне пришлось читать серию лекций о Боге, свободе и зле студентам последнего курса философского и богословского факультетов. Студенты-философы ясно дали понять, что только идеи и доводы, намеренно оторванные от жизни и, по сути, *самодостаточные*, могут считаться достойными анализа и оценки. Будущие богословы, напротив, проявили интерес к обстоятельствам и мотивам появления тех или иных идей в жизни человека в соответствии с тем, чему они научились в процессе изучения истории и библеистики.

В качестве примера можно отметить, что студенты богословского отделения с большим интересом изучали всевозможные причины и разнообразие читательских аудиторий, которые побудили Августина (354–430) сделать акцент на тех или иных вопросах, касающихся Бога, свободы и зла. В зависимости от поставленной цели менялись читатели и насущные вопросы. Руководствуясь этим, Августин в разное время последовательно уделял внимание следующим темам: критика манихейства в ранних работах (397–399); богословское автобиографическое свидетельство о божественной благодати, «Исповедь»; работы, направленные против пелагианства (411–421); философия истории и Божьего промысла, «Град Божий» (416–422); «Энхиридион» (421–423), а также более поздние работы с критикой полупелагианства, в том числе «О благодати и свободной воле» (426–427). Терренс Тилли утверждает, что только «Энхиридион»

---

[1] Karl-Otto Apel, *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective* (Cambridge: MIT Press, 1984); полное немецкое название этой работы – *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht.*

[2] Ricoeur, *Freud and Philosophy*, pp. 27-28.

[3] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd English ed. (London: Sheed and Ward, 1989), pp. 369-79, especially pp. 376-77.

содержит нечто подобное теодицее. Остальные работы Августина написаны в форме перформативных речевых актов, то есть предназначены для достижения конкретной цели. «Энхиридион» же, по справедливому замечанию Тилли, представляет собой «не набор аргументов, а наставление».[4]

В представлении Гадамера, это основополагающее различие между абстрактными проблемами и непрерывным процессом поиска ответов на ежедневно возникающие у нас вопросы – главный философский рубеж. «Вопросно-ответная логика, разработанная Коллингвудом, положила конец разговорам о вечных *проблемах*... Проблема как таковая – всего лишь пустая абстракция... За пределами истории не существует точки, с которой можно было бы разглядеть проблему как таковую».[5] Гадамер продолжает: «Понятие проблемы, очевидно, носит отвлеченный характер, отделяя *содержание* вопроса от того самого *вопроса*, который *впервые поднимает ее*... Такого рода "проблемы" выпали из контекста, который породил поиск ответов на вопросы».[6] Проблему не следует рассматривать как неизменное, раз и навсегда определенное явление, подобное «звездам в небе».[7] Гадамер приходит к следующему выводу: «В процессе размышлений о герменевтическом опыте проблемы превращаются снова в вопросы, истоки которых кроются в мотивации».[8]

Это немаловажное различие. Именно оно лежит в основе подхода Гадамера и его философско-герменевтического учения. Оно же во многом определило и мой особый подход к христианскому учению в недавней работе «Доктринальная герменевтика».[9] То же различие характеризует позднюю философию Людвига Витгенштейна (1889–1951), полагавшего, что концептуальные вопросы нельзя поднимать и рассматривать вне конкретной языковой игры. Под ней он имеет в виду «единое целое, состоящее из языка и действий, в которые текст вплетен».[10] Способы применения языка становятся понятны в своих домашних языковых играх. Путаница и недосказанность возникают, когда язык рассматривается как абстрактное явление, подобно «двигателю, совершающему холос-

---

[4] Terrence W. Tilley, *The Evils of Theodicy* (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1991), p. 121.

[5] Gadamer, *Truth and Method*, 375.

[6] Gadamer, *Truth and Method*, 376, курсив автора.

[7] Gadamer, *Truth and Method*, 377.

[8] Gadamer, *Truth and Method*, 377.

[9] Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

[10] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2[nd] ed., German and English (Oxford: Blackwell, 1958), sections 7, 19, and 47.

тые обороты».[1] Они появляются «при отсутствии языковой игры, в ходе которой их надлежит использовать».[2]

3. Помимо всего прочего, Декарт предложил философскую методологию, точкой отсчета в которой служит *сомнение*, противопоставляемое *врожденному пониманию*. Согласно этой методологии понимание отдельного человека предпочтительней мнения *сообщества*, и ошибающийся *человеческий субъект* стоит над тем, что он пытается понять. По всем трем пунктам главные деятели герменевтической науки, в том числе Рикер и Гадамер, занимают иную, совершенно противоположную позицию.

Знаменитое (или печально известное) выражение Декарта *cogito ergo sum* («Я думаю, значит, я существую») основано на предположении, что сомнение во всех прочих способах познания, кроме собственных сознательных размышлений, следует считать отправной точкой отсчета в философских изысканиях. В герменевтике же Бернард Лонерган называет это утверждение «принципом пустой головы», обнаруживая его бесполезность и ненадежность в процессе интерпретации.

> *«Принцип пустой головы»... велит толкователю забыть о своих собственных взглядах, изучить все имеющиеся теории и позволить автору самому трактовать свое произведение. Но что нас окружает? Всего лишь набор знаков. Все, выходящее за рамки повторения одних и тех же символов в прежнем порядке, будет зависеть от опыта, познаний и суждений самого толкователя. Если опыт невелик, познания слабы, а суждения не сформировались окончательно, вероятнее всего, толкователь попытается навязать автору мнение, которое он и не думал высказывать.*[3]

Вместо *сомнений* (как предлагал Декарт) исследователи используют в качестве более подходящей точки отсчета в процессе понимания так называемое *предпонимание*. Оно означает первоначальный, временный этап на пути к более глубокому пониманию. Разумеется, не всю философию можно считать картезианской, или рационалистической. И все же Декарт оставил неизгладимый след в этой области науки. К тому же Юм и эмпирики разделяют его позицию в этом вопросе. Она характерна прежде всего для эпохи Просвещения. Некоторые же философы придерживаются совершенно иного мнения. К ним относился, например, Ветгенштейн на поздних этапах своей научной деятельности, а также экзистенциалисты и постмодернисты со всеми им свойственными недостатками.

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 132.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 96.

[3] Bernard J. E. Lonergan, *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1972), p. 157.

4. Предварительное понимание и герменевтический круг

Термин «предпонимание» непривычен для русского слуха. Неудивительно, ведь это буквальный перевод выражения *Vorverständnis*, распространившегося в немецкой научной мысли со времен Шлейермахера. Немецкая приставка *Vor-* добавляется к существительному *Verständnis*, означающему «понимание», которое, в свою очередь, происходит от глагола *verstehen* «понимать» и существительного *Verstehen* – «понимание».

Это понятие не отрицает роли сомнения как необходимой составляющей диалога. Ведь смысл *пред*понимания как раз и заключается в желании подчеркнуть, что оно предлагает лишь *первоначальный, переходный* этап к дальнейшему, более точному пониманию. С самого начала оно *предполагает возможность внесения исправлений и изменений*. Речь идет о формулировке исходного предположения с целью дать толчок процессу, направленному на более глубокое проникновение в суть вопроса. Мне вспоминается, как, обсуждая вопросы богословия на заседаниях доктринального комитета англиканской церкви, один епископ любил начинать представление новой идеи словами: «Примерим и посмотрим, подойдет ли нам это». По мере того, как понимание растет и развивается, мы заключаем, что определенные аспекты нашего предварительного понимания нуждаются в исправлении, а другие, напротив, подтверждаются. Некоторые моменты, кажется, дополняют общую картину, другие ошибочны изначально. Вот почему понимание – это, чаще всего, *процесс*, и гораздо реже, внезапное событие. Хотя открытия и новые идеи иногда заставляют нас воскликнуть: «Эврика!», дальнейшие исследования должны доказать их справедливость или несостоятельность.

В беседах со студентами я часто провожу аналогию с пазлами. Держа в руке отдельную деталь, мы предполагаем, что синий цвет, например, указывает на небо или, быть может, на море. Мы пытаемся приложить ее к разным частям картины. По другой детали проходит темная полоса, которая может означать ногу животного. Постепенно мы складываем целую картину. Некоторые первоначальные догадки оказываются ложными, другие же по-прежнему выглядят весьма правдоподобными, а возможно, и единственно верными. Чтобы начать двигаться в нужном направлении, необходимо хотя бы *попытаться* понять, что может представлять собой деталь и как она укладывается в общую картину. Но, в конце концов, лишь законченная картина точно укажет место и роль каждой отдельной детали.

Данная аналогия применима не только к предпониманию. Ее можно использовать в качестве притчи, которая знакомит нас с понятием *герменевтического круга*. Слово «круг» в данном случае может ввести в заблуждение, но именно оно вошло в употребление как часть герменевтической терминологии еще в XIX веке благодаря Фридриху Асту (1778–1841) и Шлейермахеру. Этим термином пользовались также философы Мартин Хайдеггер (1889–1976) и Гадамер. Грант Осборн использовал более точное выражение – «герменевтическая спираль» в названии своей книги по герменевтике. Есть две причины, по которым применение данного термина более оправдано. Прежде всего, он означает *устремленное вверх конструктивное* движение от предпонимания к полному, а затем обратно, для проверки необходимости изменений и исправлений в первоначальном представлении. Кроме того, диалог между предварительным и полным пониманием переходит в процесс дальнейшего изучения частей головоломки и их места в общей картине.[1] Нельзя увидеть целое без пристального внимания к деталям, но и о значении каждой отдельной части можно догадаться, лишь представив себе общую картину.

Более подробно мы остановимся на этом принципе, изучая герменевтику Шлейермахера. Так или иначе, студенты-библеисты на собственном опыте убеждаются, что герменевтический круг (или спираль) постоянно присутствует в чтении библейских текстов. Экзегеза и интерпретация стихов и отрывков из посланий апостола Павла, например, проливают свет на его богословие в целом. И, напротив, внимательное изучение богословского учения Павла имеет неизмеримую ценность на трудном пути экзегезы и интерпретации отдельных отрывков. В своих работах я уже упоминал о Кристиане Беккере, исследователе посланий Павла, блестяще продемонстрировавшем справедливость этого принципа.[2]

Теперь понятно, почему оценка текстов некоторыми богословами и историками практически предсказуема для тех, кто знаком с их работами. Но это не должно приводить к скептицизму. Разумеется, наше понимание общей картины не может не влиять на представление о ее элементах. Циник или скептик считает, что «все зависит от ваших собственных исходных предпосылок». Это простой, хотя и недостойный способ исключить дальнейшую дискуссию, особенно в тех случаях, когда студент выражает свое несогласие с преподавателем! Но близкое знакомство с герменевтикой свидетельствует о том, что взаимодействие между имеющимися представлениями и предварительным пониманием

---

1 Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991).

2 J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Edinburgh: T. & T. Clarke; Philadelphia: Fortress, 1980).

не следует считать конфликтом противоречащих друг другу застывших предпосылок. Первоначальное понимание и добросовестное стремление к более глубокому пониманию оставляют место для пересмотра исходных идей, внесения необходимых изменений и исправлений в свете последующего изучения частей и целого.

Именно это мы имели в виду, говоря, что на серьезном философском уровне герменевтика воспитывает уважение к чужому мнению, терпение и стремление к взаимопониманию, не умаляя искренней преданности человека собственным убеждениям. Мы уже вспоминали замечание Бетти о необходимости обязательного преподавания герменевтики во всех университетах. Герменевтический круг, по убеждению Хайдеггера, отнюдь не порочен.[3] Он поощряет не скептицизм, а упорный труд и желание прислушаться, не отвергая в то же время необходимость критической оценки. Вот почему термин Гранта Осборна «герменевтическая спираль» более точно выражает смысл этого понятия.

Герменевтика не призывает к формулировке застывших и в то же время хрупких, окончательно сформировавшихся мыслительных систем, не поддающихся изменениям и дальнейшему развитию. Горизонты толкования в герменевтических исследованиях подвижны и постоянно расширяются, они всегда открыты для критического анализа. Все сказанное не исключает важности рационального, логически связного мышления, а также создания свободной, гибкой системы. Такого рода связность напоминает метафору гнезда, которая встречается в поздних работах Витгенштейна. Верующий, писал он, «*верит* не в одно единственное утверждение, а в систему предположений (свет постепенно озаряет *целое*)».[4] Ребенок выстраивает гибкую систему убеждений «шаг за шагом... что-то в ней остается непоколебимым на всю жизнь, какие-то элементы рано или поздно отсеиваются... ее скрепляет окружающая реальность».[5] Система убеждений не статична; она скорее представляет собой «гнездо утверждений».[6] В каком случае система взглядов или убеждений теряет свою индивидуальность и целостность? Аналогия с гнездом здесь вполне уместна. *Гнездо* останется гнездом, даже если из него выпадет несколько веточек; но если разобрать его – ветка за веткой, – гнездо как таковое перестанет существовать. Перед нами еще одна аналогия взаимосвязи между частями и целым в герменевтике. Витгенштейн пишет: «Всякая проверка... происходит уже

[3] Martin Heidegger, *Being and Time* (Oxford: Blackwell, 1962), p. 194 (German edition, p. 153).

[4] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, German and English (Oxford: Blackwell, 1969), section 141, *курсив мой.*

[5] Wittgenstein, *On Certainty*, section 144.

[6] Wittgenstein, *On Certainty*, section 225.

внутри системы», но, вопреки словам Декарта, «сомнение приходит *за* убеждением».[1] Этот процесс отличается от общепринятого в традиционной философии, и очень скоро мы подробно рассмотрим, чем именно.

Сейчас отметим лишь, что, хотя Гадамер разделяет обеспокоенность Витгенштейна преимуществом конкретных случаев перед огульным обобщением, сам он обращается к римской концепции *sensus communis* как методу понимания, позволяющему избежать раздробленности технически мыслящего разума. Он стремится к всестороннему пониманию в жизни человека, которое связывало бы части в целое хотя бы условно, с перспективой последующего внесения изменений. В греко-римской классической терминологии это называлось поиском *мудрости* (*фронезис*) в противоположность инструментальному или техническому знанию (*техне*).[2] Главным предметом исследования герменевтики остается то самое напряжение (или диалектика) между конкретными случаями и более широкой системой координат. Последняя обеспечивает временную целостность элементов в контексте человеческой истории, языка и жизни.

5. Дополнительная литература

Jasper, David, *A Short Introduction to Hermeneutics* (Louisville and London: Westminster John Knox, 2004), pp. 7-28.

Jensen, Alexander S., *Theological Hermeneutics* (London: SCM, 2007), pp. 1-8.

Oeming, Manfred, *Contemporary Biblical Hermeneutics: An Introduction,* translated by Joachim Vette (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2006), pp. 7-10 and 15-27.

Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 31-46.

_______, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1980), pp. 3-23.

[1] Wittgenstein, *On Certainty*, section 105 and 160.

[2] Gadamer, *Truth and Method*, pp. 19-30.

Глава 2

Герменевтика в контексте философии, библеистики, литературной теории и социального «я»

1. Дополнительные отличия от традиционной философской мысли. Общество и традиция. Мудрость и знание

Существуют и другие различия между герменевтическим мышлением и традиционной философией. Они обусловлены, прежде всего, акцентами. Герменевтика сосредоточена на обществе и общественных отношениях, а рационализм и эмпиризм – на сознании отдельного человека.

Отправная точка философских размышлений Декарта – отдельно взятый человек, мыслящий субъект, абстрагированный от мира. Для Декарта самое главное – полностью изолировать человека от окружающей действительности, оставив его наедине со своими мыслями. Архиепископ Уильям Темпл, обеспокоенный влиянием на общество этой, по его мнению, несостоятельной позиции, заявляет, что она ознаменовала собой «вероятно, самое ужасное бедствие в истории Европы».[3] Кроме того, в классическом британском эмпиризме Локка, Беркли и Юма, несмотря на интерес Локка к широкому кругу социальных вопросов в ином контексте, процесс познания также берет начало от чувственного восприятия отдельного человека.

Гадамер, Рикер, Бетти и другие известные сторонники герменевтической теории резко выступают против такого индивидуализма. При этом они отвергают наивную и ложную, по их мнению, объективность. Предварительное понимание начинается с мудрости и здравого смысла, привитых нам общественной и культурной средой, в которой мы родились и получили образование. Гадамер убежден, что передаваемая из

[3] William Temple, *Nature, Man, and God* (London: Macmillan, 1940), p. 57.

поколения в поколение так называемая общинная мудрость намного превосходит субъективную точку зрения склонного к заблуждениям разума отдельного человека. Для Гадамера это отличие уступает по значимости только противопоставлению «абстрактных проблем» и «насущных вопросов».[1]

Рикер утверждает, что психоанализ, психология и общественные науки сегодня дают возможность гораздо яснее, чем во времена Декарта, понять, насколько сильна в нас склонность к заблуждению. Все это говорится *не* для того, чтобы низвести человеческий разум, показав его обусловленность социально-историческим контекстом. Общественные факторы и историческая эпоха, несомненно, оказывают влияние на образ нашего мышления, однако разум и рациональность нельзя считать просто *продуктом* или *конструктом* социальных и исторических условий, как это принято в постмодернистском социальном конструкционизме. С другой стороны, Рикер справедливо отмечает, что современные достижения психологии и социологии ставят под сомнение независимость или автономность человеческого рационального мышления и способность высказывать те или иные независимые суждения. Сомнения в богословской аргументированности данной позиции возникали и у Панненберга.

Итак, с одной стороны представители герменевтической науки далеки от наивной веры в независимость человеческого разума, в отличие от тех, кто отрицает влияние исторических и общественных процессов на образ нашего мышления. Не приемлют они и пессимистичного отношения к разуму, характерного для людей, склонных приписывать все происходящее действию общественных, исторических и экономических процессов. Такая позиция лежит в основе постмодернизма, а не герменевтики. С богословской точки зрения, герменевтика не имеет ничего общего ни с наивной верой в человеческий разум, заставляющий нас недооценивать пагубные последствия грехопадения, ни с мнением тех, кто придерживается почти детерминистских взглядов, как если бы жизнь человека была обусловлена исключительно общественно-экономическими процессами.

Но ученые, занимающиеся герменевтикой вместе с Юргеном Хабермасом и другими теоретиками критической социологии, признают ту отрицательную роль, которую играют существующие в определенных кругах общества жажда власти и стремление к самоутверждению за счет угнетения других.[2] Все это искажает прочтение и интерпретацию

---

[1] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd English ed. (London: Sheed and Ward, 1989), pp. 362-79.

[2] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, 2nd ed. (London: Heinemann, 1978).

текста. Когда же речь идет о священных писаниях, почитаемых тем или иным сообществом верующих, эти факторы могут привести к серьезным злоупотреблениям. С другой стороны, ученые, занимающиеся герменевтикой, не отрицают значимости (пусть и ограниченной историческими рамками) рационального мышления и логической связи критериев объяснения и понимания. Добросовестная интерпретация предполагает одновременно критические пояснения и творческое понимание. Можно спорить о том, действительно ли Гадамер уделяет недостаточное внимание критериям истинной интерпретации, но, пользуясь терминологией Рикера, для этого требуется как герменевтика подозрения, так и герменевтика воспоминания.

По мнению Гадамера, общество играет ключевую роль в процессе понимания. Также и Рикер считает важным с этической точки зрения взаимодействие с «иным» во избежание «нарциссизма».[3] Оба мыслителя настаивают на необходимости прислушаться к голосу, который звучит *извне* самого человека. Гадамер с уважением воспринял гуманизм и интерес к коллективным традициям, провозглашенные Жаном-Батистом Вико (1668–1744) в противоположность философии просветителей. Вико и Гадамер отвергают излишний индивидуализм и «праздные домыслы софистов».[4] Самоанализ по методу Декарта может принять форму «кривого зеркала».[5]

Вопреки рационализму светского Просвещения, который возносит независимую личность над традициями и ценностями, Гадамер призывает к «возрождению авторитетности традиций».[6] Признание их важности, заявляет он, «основывается на... решении самого разума, который, сознавая собственную ограниченность, доверяет более авторитетному мнению других».[7] Он отвергает любые намеки на противопоставление унаследованных исторических традиций и человеческого знания. Это вполне соответствует сути христианского богословия. Панненберг признает, что, в определенном смысле, автономность позволяет человеку отвечать за свои действия, но в то же время на смену понятию нравственной независимости пришло непостоянство свободного волеизъявления отдельного

---

[3] Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. K. Blamey (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), especially pp. 113-297.

[4] Gadamer, *Truth and Method*, p. 19.

[5] Gadamer, *Truth and Method*, p. 276.

[6] Gadamer, *Truth and Method*, pp. 287-85.

[7] Gadamer, *Truth and Method*, p. 279.

человека, которое отражает эгоизм грешника, пренебрегшего своим истинным предназначением – жить в общении с Богом и другими людьми.[1]

Рикер, исследуя развитие философии Декарта в идеях Ницше, Маркса и Фрейда, говорит: «Философ, прошедший школу Декарта, знает, что все следует подвергать сомнению... но при этом не сомневается в способностях человеческого сознания... Смысл и его осознание идентичны... Впервые постижение отождествляется с герменевтикой».[2] Психоанализ и Библия напоминают нам, пусть даже с разных позиций, о самообмане и противлении истине, столь характерных для разума или сердца каждого человека (ср. Иер. 17, 9 и 1 Кор. 4, 4-5).

Это сопротивление считается порождением бесконечного примитивного самолюбования, которое влечет за собой подозрительность и коварство и вынуждает человека к постоянным попыткам защищать себя от внешних разоблачений.[3] Рикер обвиняет Декарта в слепой уверенности, не имеющей под собой основания.[4] Сознание каждого из нас рано или поздно отступает под натиском мыслей и желаний, сосредоточенных исключительно на собственном «я». Герменевтика же выбирает для себя более широкие многоплановые горизонты смысла и понимания.

2. Подходы, принятые в библеистике. Текст в пространстве и времени

Метафорическое выражение «укорененность текста» заимствовано из высказывания Шлейермахера о библейской интерпретации, и к нему мы очень скоро вернемся. Примерно с XVI или XVII века до середины и даже конца XX века, в рамках традиционного подхода к интерпретации в *библеистике*, отправной точкой считался замысел автора в историческом контексте, соответствующем времени его написания.

Многие в ранней церкви также подчеркивали значимость замысла и цели, преследуемой авторами или писателями, особенно если те, по Божьему велению, выступали в роли апостолов или пророков. Именно они служили отправной точкой в определении смысла и последующем толковании текста. Это видно в работах Диодора Тарсийского (умер

---

1 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, trans. G. W. Bromiley, 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 1994, 1998), 2:224-25.

2 Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, trans. D. Ihde (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), pp. 148-49.

3 Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, p. 152; cf. also pp. 151-53.

4 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970), p. 44.

примерно в 390 году) и Иоанна Златоуста (примерно 347–407). Тот же подход прослеживается у Феодора Мопсуэстийского (примерно 350–428) и других толкователей антиохийской школы. Идеи Феодора Мопсуэстийского до недавнего времени часто понимались неправильно.[5] В период Средневековья Петр Ломбардский (примерно 1100–1160) и Андрей Сен-Викторский (1110–1175) считали поиск авторского замысла наиболее важным, с осторожностью прибегая к аллегорической интерпретации.

Многие считают Жана Кальвина (1509–1564) первым библейским комментатором в современном значении этого слова. Он привнес в библейскую экзегезу знания гуманистов эпохи Возрождения, полученные в университетах Парижа и Орлеана наряду с юридическим образованием. Отправной точкой новой методологии должен был стать первоначальный исторический контекст, а не последующие комментарии. Эти взгляды вполне сочетались с желанием Кальвина-богослова вернуться к оригиналам писаний пророков и апостолов, к словам Иисуса, не искаженным более поздними комментариями и наслоениями церковной традиции. В то же время его подход оставался скорее контекстуальным, чем атомистическим и, подобно Лютеру, он сохранил искреннее уважение к традициям Отцов ранней церкви. Он почитал их достойными внимательного изучения, но не слепого подражания. Во вступлении к своему комментарию на Послание к Римлянам Кальвин ясно говорит о том, что главная обязанность толкователя – проникнуть в замысел автора.[6]

Как и Лютер (1483–1516), Кальвин подчеркивал важность тщательных историко-лингвистических исследований, хотя и с одной богословской оговоркой: в основе библейской интерпретации должно лежать признание центрального места Иисуса Христа в божественном откровении. Сам Христос трактовал древнееврейские священные писания таким образом, что его мессианское служение воплощало истинный смысл книг Ветхого Завета (Лк. 24, 27), а те, в свою очередь, проливали свет на суть служения и учения Мессии (Лк. 24, 45-46). Впоследствии мы подробно остановимся на особенностях библейской интерпретации антиохийских богословов и реформаторов.

Позже, в XIX веке, Шлейермахер тоже утверждал, что интерпретация библейского текста начинается с проникновения в замысел его автора, разумеется, с учетом исторического контекста и обстоятельств создания текста. «Только историческая интерпретация в состоянии отдать должное

---

5 Dimitri Z. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis* (New York: Paulist, 1989), especially pp. 103-41.

6 John Calvin, *Iohannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. T. H. L. Parker (Leiden: Brill, 1981), p. 1. См. также T. H. L. Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), pp. 81-82.

неразрывной связи между новозаветными авторами и временем, а также местом создания их произведений».[1] В главе, посвященной Шлейермахеру, я утверждаю, что речь идет не о едва осязаемом душевном состоянии или внутреннем психологическом процессе замысла, а о цели создания и предназначении текста, которые отражают желание, волю и действия автора, воплощенные в тексте. Смысл и толкование текста включают в себя множество других элементов, но все вышеупомянутое остается первостепенным в данном процессе.

Иногда забывают, что в основе герменевтических изысканий Шлейермахера лежали в равной степени забота о добросовестности научных исследований и представление о действенной проповеди христианства. Преподавая богословие в Берлинском университете, Шлейермахер каждое воскресенье проповедовал в церкви Троицы. Чтобы сделать свою проповедь по-настоящему действенной, писал он, проповедник должен «заставить музыку звучать» и пробудить «дремлющую искру».[2] Но это возможно лишь при условии, что он сумеет понять, что вдохновило библейского автора взяться за перо. Неудивительно, что результатом исследований Шлейермахера в новой (для того времени) области вводного изучения Нового Завета должны были стать не сухие факты хронологии его написания, достоверности содержания или надлежащей последовательности евангельских повествований. Сегодня вводные курсы кажутся многим студентам скучными и не вызывающими интереса к предмету. Но их создатели преследовали совершенно противоположные цели: помочь читателю в понимании того, что именно связывает новозаветные документы с конкретной эпохой, местом и исторической ситуацией. Не входило в их планы и определение набора лингвистических средств, имевшихся в распоряжении автора исследуемого текста. Цель вводного курса в Новый Завет – вдохнуть жизнь в древние писания, чтобы они ожили и заговорили в соответствии с замыслом авторов.

Такой подход преобладал в библеистике до второй половины двадцатого века, и на это было несколько причин. Прежде всего, следует помнить, что для достижения своей *цели* автор выбирает конкретный язык и жанр, лексические, грамматические и синтаксические средства. Кроме того, даже в повседневном общении, желая точнее понять смысл сказанного, мы часто просим собеседника пояснить, что он имеет в виду. И, наконец, в богословии право священного писания называться открове-

---

1 Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle, trans. James Duke and Jack Forstman (Missoula: Scholars Press, 1977), p. 104.

2 F. D. E. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. J. Oman (New York: Harper, 1958; original in German, 1799), pp. 119-20.

нием часто объясняется божественным помазанием автора – пророка или апостола – словами самого Иисуса Христа.

История библейской интерпретации и восприятия библейских текстов (обсуждаемая в XV главе) ясно свидетельствует о необходимости изучения истории и цели создания текста. В одной из лекций в университете Честера я привел несколько примеров, в том числе эпизод истории Иакова и Лавана (Быт. 29 – 31).[3] В Быт. 31, 49 Лаван восклицает: «Да надзирает Господь надо мною и над тобою, когда мы скроемся друг от друга». Многие глубоко верующие христиане повторяют эти слова при расставании, с любовью вверяя друг друга Богу. Этот стих используется в качестве благословения, произнося которое люди призывают Бога позаботиться об их друзьях и близких.

Но верно ли такое толкование? Один ученый назвал это вымыслом. В некоторых контекстах древнееврейский глагол «надзирать» (*tsaphah*) действительно *может* иметь такое значение, но гораздо чаще он означает необходимость *остерегаться* кого-то или чего-то, как правило, врага. Книга Бытия, начиная с двадцать девятой главы, повествует о бесконечной череде уловок Иакова и Лавана, не уступающих друг другу в коварстве. Изобретательность обоих не знает границ. Иаков присваивает себе овец Лавана, потому что тот навязал ему нелюбимую жену. Язык древнееврейского оригинала в Быт. 29, 25 поистине драматичен. Иаков, уверенный, что берет в жены свою возлюбленную Рахиль (вероятно, скрытую под густой вуалью), проводит с ней брачную ночь. Далее в еврейском тексте мы читаем: *bhabhoqer hinneh-hu' Лия*. «Утром же посмотрел Иаков, а перед ним (подставьте любое восклицание, выражающее чувства человека, испытавшего невероятное потрясение) – Лия!» После этого разве *мог* Лаван сказать Иакову: «Надеюсь, милостивый Господь позаботится о тебе, пока мы вдали друг от друга, и сохранит тебя в безопасности»? Этот стих значит совсем другое: «Пусть Господь неусыпно следит за тобой и воздаст тебе, если ты снова попытаешься меня обмануть!»

Если мы не до конца понимаем, что стоит за текстом, его смысл легко ускользает от нас. *Можно ли* толковать этот текст так, как это принято в рамках христианской церковной традиции? В чисто описательном смысле *можно*. Но стоит ли, если контекст полностью исключает как возможность подобного толкования текста, так и замысла рассказчика и героя повествования? Мы вернемся к этому вопросу, когда будем говорить о тех, кто считает, что смысл текста создает не автор, а читатель.

В той же лекции я использовал еще один пример из 1 Кор. 6, 1-8. Павел пишет: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых,

---

[3] Anthony C. Thiselton, *Can the Bible Mean Whatever We Want It to Mean?* (Chester, U. K.: Chester Academic Press, 2005), pp. 10-11.

а не у святых?» (1 Кор. 6, 1). «Но брат с братом судится... И то уже весьма унизительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою» (1 Кор. 6, 6-7). По мнению многих, в этих стихах Павел на основании некого принципа осуждает христиан, решивших прибегнуть к помощи закона. Но в этом ли заключается истинный смысл текста, в частности, для читателей XXI века? Историко-археологические исследования свидетельствуют, что, хотя географически Коринф оставался греческим городом, во времена Павла его конституция, политическое устройство, законы и методы управления были построены по римскому образцу. В 44 году до н. э. Юлий Цезарь превратил его в Римскую *colonia*, и со времен Павла до самого правления Адриана практически все надписи делались не на греческом, а на латыни. Все сказанное имеет непосредственное отношение к нашему отрывку, ибо если римское *уголовное* судопроизводство проходило относительно беспристрастно, то *гражданские* дела рассматривались иначе. Предполагалось, что каждый из участников попытается склонить на свою сторону судью (а в случае необходимости и присяжных) и добиться решения вопроса в свою пользу. В порядке вещей были откровенные взятки, предложения выгодных контрактов, щедрые приглашения, подарки в виде недвижимости или рабов и тому подобное.

В такой ситуации только богатым и влиятельным христианам могла прийти мысль возбудить гражданский иск против своих собратьев-христиан. Павел порицает их не за искреннее желание добиться справедливости законными средствами. Ведь он и сам считал, что находится под защитой римского права. Апостол осуждает попытки *манипуляции* своими собратьями по вере за счет богатства, власти, покровительства, общественного влияния и деловых связей. Таким образом более состоятельная сторона опосредованно добивается благоприятного для себя решения. Истинный *смысл* этих стихов заключается не в запрете прибегать к помощи закона. Изменять смысл по своему усмотрению значит полностью пренебречь исторической ситуацией, проливающей свет на цели, которые Павел преследовал в своем послании. Внимательное изучение замысла Павла, разумный подход и уважение к контексту помогают нам проникнуть в смысл текста, неразрывно связанный с временем и местом его написания. Традиционные подходы в библеистике строились на основе этого принципа со времен Реформации, а во многих случаях и задолго до нее.

3. Влияние литературной теории на герменевтику и библейскую интерпретацию. Новая критика

Но почему у кого-то возникли сомнения в целесообразности столь очевидно разумного, освященного временем подхода? Впервые недовольство

было высказано даже не библеистами или филологами, а *представителями литературной теории.* Текст считался литературным, если содержал в себе несколько слоев и уровней смысла, которые часто выходили за рамки сознательного авторского замысла. Многие теоретики литературы пришли к мысли, что текст, неся в себе определенный смысл, отдельную систему знаков и значений, независим от создавшего его автора.

Такие взгляды получили широкое распространение в конце 1930-х и в 1940-х годах под влиянием литературной теории Джона Рэнсома (1938), Рене Уэллек (1949), Монро Бердсли (1946 и 1954) и других. Это направление получило название новая критика, или литературный формализм. Первые критические выступления прозвучали в адрес романтизма XIX века, сторонники которого, в том числе И. Г. Гердер, Шлейермахер и Вильгельм Дильтей, изучали стоящие за текстом причины, в частности авторское вдохновение, определявшие смысл текста и облегчающие его понимание. Свою «Теорию литературы» (1949) Уэллек и Уоррен начинают с критики предложенного Дильтеем понятия «причинного антецедента» текста.[1] Представители романтизма, считали они, склонны придавать слишком большое значение творческой гениальности каждого отдельного писателя в создании великих литературных произведений.

В 1946 году Уимсат и Бердсли опубликовали свой знаменитый очерк «Интенциональное заблуждение», оказавший значительное влияние на современников. Они выступили с резкой, как им казалось, критикой концептуального смешения самого поэтического произведения и его *происхождения.* Авторы очерка стремились к пресловутой объективности, отвергая возможность и способ самовыражения поэта в его произведении, воспринимая его произведение как некое самостоятельное явление, существующее независимо от автора. Они определяли замысел как намерение или план, возникшие у автора и, исходя из этого, подвергали сомнению возможность до конца разобраться в столь сложном внутреннем явлении, рожденном в поэтическом сознании. Но даже доступное для познания, утверждали критики, оно не имеет ничего общего со смыслом поэтического произведения. Уимсат и Бердсли сформулировали известную (позднее печально известную) аксиому: «Намерение или замысел автора не могут и не должны служить критерием оценки литературного произведения».[2] Так называемые внешние свидетельства, существующие вне текста, относятся к области литературной *биографии,* а не литера-

---

1 René Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature* (London: Jonathan Cape, 1949; 3rd ed., Pegasus, 1973), p. 17.

2 W. K. Wimsatt and Monroe C. Beardsley, "The Intentional Fallacy", *Sewanee Review 4* (1946): 468-88; revised and republished in Wimsatt and Beardsley, *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry* (Lexington: University Press of Kentucky, 1954), pp. 3-18.

турной критики, и не касаются изучения вопросов, непосредственно связанных с *текстом*. Такого рода данные уводят читателя от самого поэтического произведения. Текст должен быть полностью отделен от своего автора.

В продолжение темы новой критики, или литературного формализма, достаточно упомянуть, что в 1968 году Ролан Барт вернулся к понятию текста как автономной замкнутой системы в своем знаменитом очерке «Смерть автора».[1] Мы вернемся к этому вопросу в десятой и шестнадцатой главах, где будем говорить о влиянии структурализма и постмодернизма на герменевтику.

На протяжении примерно двадцати лет (1950–1970) библеистика и литературная теория развивались в разных направлениях. Но с начала 1970-х годов библейских исследователей стали все больше привлекать идеи и подходы, принятые в литературной теории. Это дало им возможность по-новому взглянуть на природу библейского повествования и нарративных приемов, включая подход с различных точек зрения. С другой стороны, некоторые библеисты бездумно увлеклись идеей автономности текста, используя ее даже в тех случаях, когда текст едва ли можно было назвать литературным. Многие из них тоже начали говорить об интенциональном заблуждении, называя его «генетическим заблуждением». Вслед за Уимсатом и Бердсли они пришли к выводу, что сторонники традиционного подхода путают смысл текста с историей его создания. Ситуация непроизвольно усугубилась из-за смешения смысла и происхождения текста, на этот раз возникшего в лексикографии и лингвистике в связи с различными значениями *слов*. В этой новой идее нашел отражение важный общелингвистический принцип, разработанный Джеймсом Барром и гласящий, что *этимология* чаще проливает свет на историю слова, чем на его значение.[2] Об этом мы будем говорить в десятой главе. Однако понятие автономии *текста* относится к совершенно иному направлению мысли.

И все же некоторые умозаключения представителей Новой критики совершенно неприменимы в библейской интерпретации, что лишний раз свидетельствует о необходимости тщательно обдумывать решения, прежде чем увлекаться новомодными идеями.

Прежде всего, предположение, будто внешние факторы *никогда* не проясняют смысл текста, явно ошибочно. Мы уже убедились, что в Быт. 31, 49 и 1 Кор. 6, 1-8 *смысл* слов Лавана и Павла ограничен рамками

---

1 Roland Barthes, "The Death of the Author" (1968) in *Image-Music-Text*, trans. Stephen Heath (London: Fontana, 1977), especially pp. 145-47.

2 James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 107-60.

исторического контекста. Тот же принцип применим и к рассуждениям Павла о покрытии головы в 1 Кор. 11, 2-16 и о разногласиях на Вечере Господней в 1 Кор. 11, 17-34. В полной мере *понять* эти отрывки можно, зная популярные формы одежды и внешний вид, принятые среди уважаемых замужних римлянок в середине первого века нашей эры, а также римские традиции приема пищи, описанные, например, у Тацита.[3] *Сегодня* мы не сможем понять притчу о фарисее и мытаре (Лк. 18, 9-14), не узнав из внешних источников, что во времена Иисуса фарисеи были почитаемы за благочестие и ревностное служение закону. Они не считались воплощением самоуверенности и лицемерия, с которыми мы сегодня, не колеблясь, ассоциируем термин «фарисей», полностью пренебрегая историческим контекстом.

Кроме того, в своем эссе Уимсат и Бердсли ограничивают область применения своего литературного подхода *поэзией*, не распространяя его на тексты, содержащие конкретное обращение к конкретной аудитории в конкретный момент времени и преследующие вполне определенную цель, неразрывно связанную с данной ситуацией. По выражению Шлейермахера, они не рассматривали тексты как «укорененные во времени и пространстве». Бесспорно, в Библии немало поэтических произведений. Некоторые книги были сознательно написаны в поэтической форме. В этих случаях, а также в случаях с притчами, входящих в состав других книг, идеи литературных теоретиков заслуживают пристального внимания и уважения. В общем и целом они вполне применимы, хотя в каждом отдельном случае окончательное решение может быть принято лишь после тщательной экзегезы. В Библии немало примеров, когда пророчество, явно обращенное автором к Израилю, содержит в себе дополнительный смысл, например, весть о явлении Христа, Мессии Израиля. Джеймс Смарт утверждает: чтобы сделать «первый шаг» в интерпретации, необходимо «выслушать» текст в том виде, в каком он был произнесен или написан автором. Одновременно Смарт задается вопросом: «Разве не могут слова Писания содержать в себе смысл, не до конца известный или понятный их автору?»[4] В качестве примера он упоминает отрывок Ис. 40 – 55, в том числе стихи о страдающем рабе Божьем из Ис. 53, 1-12.

Далее следует отметить, что замысел не всегда воплощает так называемое состояние ума создателя этого замысла. Во многих случаях

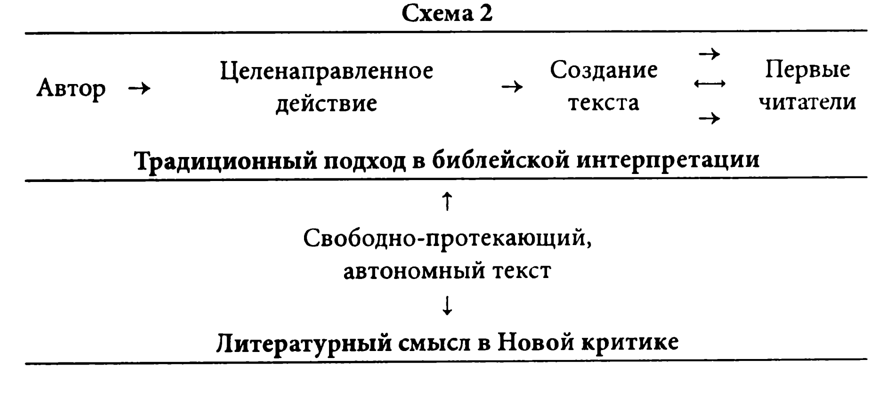
---

3 Anthony C. Thiselton, *The Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000), pp. 418-40 and 799-899; and Thiselton, *1 Corinthians: A Shorter Exegetical and Pastoral Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), pp. 88-92 and 169-91.

4 James Smart, *The Interpretation of Scripture* (London: SCM, 1961), pp. 34-35.

ошибочно было бы вообще говорить о нем как о состоянии ума. В своей книге «Новые горизонты герменевтики» я высказал предположение, что подобного недопонимания можно избежать, назвав данное явление *направленностью* или *сознательной направленностью*.[1] Слово замысел становится понятным, если использовать его в форме наречия, как в выражении: «Вы сделали это *умышленно*?» В таком контексте всякие попытки исследовать загадочное внутреннее состояние бессмысленны. Уимсат и Бердсли избрали слишком легкую мишень для своей критики. В суде часто бывает необходимо установить, был ли поступок совершен случайно или умышленно, то есть со злым умыслом. Сложная логическая грамматика замысла крайне скрупулезно изучалась такими философами, как Элизабет Энскоум и Людвиг Витгенштейн. По их мнению, некоторые представления об авторском замысле слишком легко уводят наши мысли в ложном направлении.[2]

Различия между традиционным подходом в библейской интерпретации (представленным Кальвином и Шлейермахером) и подходом, характерным для представителей Новой критики, или литературного формализма (например, Уимсата и Бердсли), можно представить следующим образом



Есть и другие положительные аспекты влияния литературной теории на библеистику. Роберт Морган и Джон Бартон рассматривают некоторые из них на уровне методологии в своей работе «Библейская интерпретация» (1988). Морган уверяет, что такой подход помогает преодолеть «пропасть

[1] Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 558-61.

[2] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, German and English (Oxford: Blackwell, 1967), sections 334-37.

между критическим исследованием и религиозной верой».[3] Одним из примеров может служить «Библейское повествование» Роберта Альтера (1981), содержащее размышления о том, как описаны призвания Давида в 1 Цар. 16, 1-23 и 1 Цар. 17 – 2 Цар. 5. Альтер воспринимает их, если можно так выразиться, как стереоскопическое изображение божественной власти (1 Цар. 16, 12.13) и суматохи повседневной жизни (1 Цар. 17, 1 – 2 Цар. 5, 5).[4] Дэвид Ганн, Стивен Прикет и в определенном смысле Ганс Фрай тоже отмечали преимущества данного подхода. Но, как мы успели убедиться, у него есть и серьезные недостатки.[5] Отказ отдать должное библейской критике означает одновременно нежелание считаться с историческим контекстом и воплощением, или телесностью. При этом явно обнаруживается сходство изучаемого подхода с идеями докетизма.

4. Влияние литературной теории. Теории читательского отклика

Прежде чем оставить на время тему влияния литературной критики, стоит отметить еще один важный вывод, последовавший за осознанием даже самими теоретиками литературы того факта, что Новая критика обошла вниманием некоторые проблемы. Уже следующее поколение ученых не замедлило признать, что представление об автономном тексте лишило его связи не только с автором, но и с темой повествования и даже с читателями. У него не осталось ничего общего с окружающим миром и действительностью. В литературной теории практически не возникает сомнений в том, что литературность текста определяется исключительно *читательским* мнением.

Итак, к концу 1960-х, и особенно в 1970-х и 80-х годах, на смену Новой критике пришло новое движение. В основе его лежала идея о том, что определяющая роль в создании смысла принадлежит *читателю* или *читателям*. Смысл текста рассматривался уже не как творение автора или производная самого текста, или даже результат их взаимодействия, а как плод совместных усилий *текста и его читателей*. *Реакция читателей на текст* стала считаться главным источником и определяющим фактором

3 Robert Morgan (with John Barton), *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 10, 25, and 198.

4 Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), pp. 147-53.

5 Anthony C. Thiselton, "On Models and Methods: A Conversation with Robert Morgan", in *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, ed. David J. clines, Stephen Fowl, and Stanley E. Porter, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 87 (Sheffield: Sheffield Academic, 1990), pp. 337-56.

его смысла. Этот подход получил название *теории читательского отклика*. Как и Новая критика, эта теория появилась в литературоведении, а затем проникла и в библеистику. Теории читательского отклика я посвятил половину пятнадцатой главы.

Блестящий литературный критик Фрэнк Лентриккиа, глядя на 1950-е и 60-е годы с высоты 1980-х, отмечает: «Самой большой надеждой литературных критиков в 1957 году, когда Новая критика уже утрачивала свое господство, было... ожидание, что молодое поколение критиков восстановит связь поэзии с миром».[1] Однако речь шла уже не о мире автора и не о той реальности, о которой говорилось в тексте. Этот термин теперь относился к читателю или сообществу читателей, а также к *их восприятию* текста. Появилось множество учебников и сборников эссе, озаглавленных, например, «Читатель в тексте». В одном из очерков, названном «Читатели – творцы смысла?»,[2] его автор Роберт Кросман приходит к выводу: «Смысл текста в точности таков, каким мы *хотим* его видеть».[3]

Теперь мы ясно видим теоретический подтекст чисто практического вопроса, возникающего у христиан относительно Библии: «Вправе ли мы толковать Библию по своему усмотрению?» Ответ на этот вопрос полностью зависит от наших взглядов на теорию текста и смысла или, выражаясь другим языком, от нашей герменевтической теории.

Позднее мы проследим, как эти вопросы решаются в структурализме, постструктурализме и постмодернистской философии. Существует великое множество теорий читательского отклика: от умеренных и во многом конструктивных подходов до более радикальных, вызывающих серьезные подозрения. Разговор о них мы продолжим в пятнадцатой главе. Одним из первых представителей Новой критики многие называют Романа Ингардена, который, сделав акцент на незавершенности или неопределенности многих текстов, подготовил почву для последующего развития мысли о том, что читатели, каждый по-своему, заполняют оставленные в тексте пробелы. Тем самым он заложил основание теории читательского отклика. Ингарден сравнивал индивидуальные особенности заполнения пробелов каждым из нас в процессе повседневного восприятия мира с целью осмыслить и правильно истолковать окружающую действительность. Так, нашему зрению могут быть доступны всего лишь три грани куба или три

---

1 Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 7.

2 Susan R. Suleiman and Inge Crosman, eds., *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation* (Princeton: Princeton University Press, 1980); cf. Robert Crosman, "Do Readers Make Meaning?" in *The Reader in the Text*, pp. 149-64.

3 Crosman, "Do Readers Make Meaning?" p. 164.

ножки стола, но, проецируя на эти предметы привычное толкование, мы понимаем, что граней на самом деле шесть, а ножек – четыре.

Более подробно разработкой этого подхода занимался Вольфганг Изер. По его мнению, читатели всегда *привносят в* текст что-то свое. Иными словами, они заполняют оставленные текстом пробелы или те места, где смысл его по какой-то причине неясен. Работы Изера «Имплицитный читатель» и «Акт чтения» можно считать классикой умеренной теории читательского отклика.[4]

Со временем разногласия между сторонниками теории стали настолько острыми, что один из ее самых активных приверженцев, Стэнли Фиш, критикует умеренные взгляды Изера ожесточеннее, чем другие чуждые ему идеи. Он критикует Изера не только за излишнюю осторожность, но и за объективизм. С точки зрения Фиша, «в» тексте нечего толковать, поскольку он, как и Ницше, полагает, что окружающая действительность – не более чем набор интерпретаций. Мы не вправе обращаться к тексту с вопросом о смысле. Можно лишь поинтересоваться тем, «что *делает* этот текст». Фиш заявляет: «Читательский отклик – это не реакция *на* смысл текста, а непосредственно сам смысл».[5]

Более полный анализ теорий читательского отклика мы отложим до пятнадцатой главы, где я буду говорить, что, в зависимости от текста и исследуемой теории, этот подход поощряет *либо* читательскую активность, *либо* стремление привнести в текст элементы собственного «я». Рикер справедливо ассоциирует последнее с эгоистичным самолюбованием и идолопоклонством. Это может относиться и к целому сообществу читателей, разделяющих единую точку зрения. В своей наиболее радикальной форме (Фиш назвал бы ее наиболее последовательной) эта позиция едва ли позволит тексту, в том числе и Библии, противопоставить себя читателю, взывая к нему с милостью или осуждением, ведь сам текст трансформируется по усмотрению и желанию читателей. Дитрих Бонхеффер писал, что, находя в тексте лишь то, «что согласуется с моей собственной позицией», мы в результате получаем только идола.[6] Нагляднее всего обсуждаемые нами различные модели чтения можно изобразить на схеме.

---

4 Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), and *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, 1980).

5 Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), p. 3; cf. pp. 12, 13, and 1-17.

6 Dietrich Bonhoeffer, *Meaning on the Word* (Cambridge, Mass.: Cowley, 1986), pp. 44-45.

Схема 3

Автор	→	Текст	←→	Читатель

Умеренный вариант теории читательского отклика

Читатель	←→ →	Реконструированный текст

Более радикальный вариант теории читательского отклика

5. Широкое понимание герменевтики. Личная заинтересованность, общественные науки, критическая теория, исторический разум и богословие

Положительное влияние теории читательского отклика заключается, по крайней мере, в том, что ее создатели сумели отдать должное той важной роли, которую играют взгляды и убеждения, привносимые в текст читателями и толкователями. Не только *авторы* и *тексты* формируются под воздействием исторических факторов, не меньшее значение имеют общественно-исторические условия *читателей* и *толкователей*. Здесь сходятся воедино два понятия – так называемая историческая обусловленность (Гадамер связывает ее с «действенной историей») и *личная заинтересованность*, о которой писал Юрген Хабермас.

Понятие «*личной заинтересованности*» тесно связано с тем, что Шлейермахер, Бультман и Гадамер называют *предварительным пониманием*. Конечно, последнее представляет собой всего лишь *временную, условную* отправную точку, в отношении которой, возможно, не следует использовать слово «предпосылка», поскольку его часто используют для обозначения твердых убеждений, не допускающих никаких возражений. И все же *личную заинтересованность* нельзя отождествлять с предварительным пониманием, ведь она всего лишь одна из разновидностей этого понимания, порожденная *эгоизмом*, особенно когда это касается *власти*, самоутверждения и удовлетворения своих желаний. Личная заинтересованность приводит к искаженным представлениям, которые, в свою очередь, – следствие нашей эгоцентричности.

Георг Гегель (1770–1831), современник и коллега Шлейермахера по Берлинскому университету, впервые представил полное описание *исторического разума*, воплощенного в исторических процессах и традициях. Наибольший интерес у него вызывало то, как непрерывные исторические процессы определяют ход человеческих мыслей. В частности,

он рассматривал влияние места человека в истории на формирование его ценностей. Кьеркегор же утверждал, что спекулятивный идеализм Гегеля и его философия Абсолютного Духа отрицают именно ту идею, которую он пытается обосновать. Гегель положил начало новому, историческому методу понимания, занявшему впоследствии центральное место в философской герменевтике, особенно у Дильтея, Хайдеггера и Гадамера. Кроме того, он придал человеческому мышлению большую общественную направленность, в противоположность индивидуализму Декарта, британских эмпириков и Канта.

Карл Маркс (1818–1883), Вильгельм Дильтей (1833–1911), Макс Вебер (1864–1920), Карл Мангейм (1893–1947), а в последнее время Юрген Хабермас (1929) вслед за Гегелем тоже подчеркивают социальный аспект *исторических* теорий интерпретации. Фактически они использовали теорию понимания, или герменевтику, применительно не только к текстам, но и к *общественным институтам* и социальной теории. Маркс предпринял попытку создания общественно-исторической теории исключительно на основе созидательной способности экономических процессов и общественных действий. Мангейм и Хабермас принимают во внимание отрицательное влияние искажений, необъективности и *личной заинтересованности* со стороны толкователей, неизбежное в каждый конкретный момент времени. У Дильтея понятие жизни (*Leben*) заменило гегелевский дух, или разум (*Geist*). Многие считают, что именно Дильтей заложил основу систематического применения герменевтики в области общественных наук.

Хабермас критикует *позитивистские* теории познания прежде всего за их безосновательные притязания на объективность и беспристрастность. В его представлении сознание во многом определяется общественной жизнью и историческим существованием. Как и Рикер, Хабермас в своей критике человеческого эгоизма и продиктованных им желаний опирается на психоанализ Фрейда. По мнению обоих мыслителей, бессознательные побуждения могут блокировать все те моменты, которые толкователь предпочитает обойти молчанием. Хабермас вступает в дискуссию, постоянно возникающую по вопросу рациональности и социальной теории. В своей «Теории коммуникативного действия» он пытается найти место для частных вопросов герменевтики в контексте общения и социальной среды. Критики, однако, упрекают его в стремлении низвести герменевтику до уровня социальной теории. Хабермас, в свою очередь, критикует Гадамера за недостаточное внимание к социальным реалиям герменевтики.

В христианском богословии понятие *недостойного желания* возвращает нас к природе человеческого греха. Подробные рассуждения на

эту тему можно найти в моей работе «Доктринальная герменевтика».[1] Хабермас разделяет точку зрения христианских богословов, которые, следуя библейской традиции, признают, что *позитивизм* (или, выражаясь богословскими терминами, светское научное мировоззрение) далек от объективности в отношении нравственных ценностей и так же способен исказить понимание и нарушить процесс общения, как и любая другая идеология или система взглядов. Лишая теизм или богословие права на интерпретацию текста, мы столь же явно демонстрируем предубежденность и желание дать нравственную оценку, как и в тех случаях, когда руководствуемся любыми иными убеждениями. Такие действия можно расценивать как проявление светской, или атеистической, *личной заинтересованности*. Можно даже сказать, что в процессе интерпретации богословы-библеисты уделяют более серьезное внимание природе изучаемого текста, чем те, кто изучает их право участвовать в этом процессе. Методы герменевтики подозрения следует использовать против ложных, зачастую светских претензий на объективность.

Убедительные аргументы в защиту справедливости данного утверждения в последнее время прозвучали со стороны нескольких ученых-библеистов и богословов. Фрэнсис Уотсон утверждает, что, как и у любой другой дисциплины, у библейской интерпретации есть своя социальная основа за пределами научного мира, и это место по праву принадлежит церковному сообществу верующих. Он критикует нежелание некоторых ученых выйти за рамки светской академичности. Он пишет: «Все уверения, будто вера несовместима с высокими академическими стандартами или готовностью рассмотреть иные точки зрения, не более чем предрассудки, каковы бы ни были практические основания для проявления осторожности в данном вопросе».[2] Р. В. Л. Моберли выражает справедливое возмущение парадоксальной противоречивостью усилий ученых сообщества, называющего себя «Библия и культура», создателей «Постмодернистской Библии».[3] Ее авторы как никто должны помнить о важной роли личной заинтересованности. Однако, пишет Моберли: «На деле их нежелание прислушаться к голосу иудеев и христиан заставляет их пренебречь справедливыми возражениями последних в пользу светских интересов. Все их усилия сводятся к изобретению

---

1 Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), chapters 12 and 13. См. также Pannenberg, *Systematic Theology*, 2:231-76.

2 Francis Watson, *Text, Church, and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), p. 9; см. также с. 1-17.

3 Bible and Culture Collective, *The Postmodern Bible* (New Haven: Yale University Press, 1997), and R. W. L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 26-39.

определений».[4] Те же мысли высказывают Питер Балла, Кристофер Зейтц и Йенс Циммерман.[5]

Вопросы личной заинтересованности, самоутверждения и самообмана более подробно рассматриваются в «герменевтике подозрения» Рикера (глава двенадцатая). В первых главах этой книги мы постарались дать читателю представление о природе и предмете герменевтики как научной дисциплины, способной решать практические проблемы. Герменевтика, в том числе и библейская, может выполнять свои функции лишь при условии многопланового и междисциплинарного подхода.

6. Дополнительная литература

Jensen, Alexander, *Theological Hermeneutics*, SCM Core Text (London: SCM, 2007), pp. 207-17.

Oeming, Manfred, *Contemporary Hermeneutics* (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2006), pp. 31-54 and 60-74.

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969), pp. 43-71.

Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 55-71.

---

4 Moberly, *Bible, Theology, and Faith*, p. 35.

5 Например: Jens Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004); Christopher R. Seitz, Figured Out: Typology and Providence in Christian Scripture (Louisville: Westminster John Knox, 2001).

Глава 3

Пример использования герменевтических методов. Притчи Иисуса

В этой главе на примере интерпретации притч Иисуса мы сможем увидеть, что лишь немногие герменевтические методы можно назвать ошибочными, тогда как большинство довольно результативны. Сторонники исторического, или буквального, толкования рассматривают притчи в историческом контексте, что, несомненно, проливает свет на их смысл, однако в интерпретации некоторых притч уместен совершенно иной подход.

Нередко притчи аллегоричны даже в своей первоначальной форме; многие открывают для своих читателей целый повествовательный мир, предвосхищая идеи Гадамера и Рикера; некоторые следует трактовать с точки зрения читательского отклика; другие экзистенциальны и требуют особого внимания к действующим лицам. В то же время многие притчи демонстрируют совершенно иную динамику интерпретации, которая используется, соответственно, в притчах и аллегориях. В некоторых случаях притчи указывают и на преимущества, и на ограниченные возможности применения теории читательского отклика, а также далеко не полную свободу толкователя в использовании психологических и семиотических теорий по своему усмотрению.

1. Определение притчи и ее соотношение с аллегорией

Более полувека назад Чарльз Додд дал определение притчи, которое до сих пор актуально. В своей работе «Притчи царства» он писал: «В самой простой форме притча – это метафора или сравнение с природой и реалиями повседневной жизни, которые привлекают внимание читателя своей живостью и новизной, оставляя при этом долю сомнений в их истин-

ном смысле, достаточную, чтобы заставить его задуматься».[1] По словам Иоахима Иеремиаса: «Притчи – это часть основания древней традиции... Зрительные образы оставляют более глубокий след в человеческих умах, нежели абстракции».[2] Роберт Фанк прокомментировал все четыре элемента, упомянутые Доддом. Во-первых, метафора гораздо глубже символа или аналогии и затрагивает всего человека. Кроме того, притчи привлекают особое внимание своей, на первый взгляд, противоречивой системой ценностей. Так, неверный управитель заслуживает похвалу (Лк. 16, 8), а неправедному судье приходится терпеть неотступные докучные преследования настойчивой вдовы (Лк. 18, 5-6). Иногда яркость притчам придает не контраст, а хорошая осведомленность об упомянутом событии, например, о человеке, которому не хватило средств, чтобы завершить строительство башни (Лк. 14, 28-30). Притча образна и одновременно проста. Сюжеты притч заимствованы из повседневной жизни. В них говорится о мерах муки, о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24-29). Наконец (и в этом заключается главная мысль Фанка), притча приковывает к себе внимание читателя неоднозначностью ее практического применения, которая заставляет нас задуматься. Вспомните, например, неожиданную похвалу хитрому управляющему (Лк. 16, 8).[3] Фанк отмечает: «Притча не заканчивается, пока слушатель сам не становится ее участником».[4] Так мы впервые встречаемся с теорией читательского отклика.

Но можно ли отнести определение Додда ко всем притчам? Разве некоторые из них не содержат бесспорные истины, смысл которых ясен с первого взгляда, а практическое применение столь очевидно, что притча больше похожа на афоризм? Более столетия назад Адольф Юлихер назвал такого рода истории свидетельством того, что своим происхождением та или иная притча обязана именно Иисусу. В число «подлинных» историй входит, например, притча о богатом глупце (Лк. 12, 16-21).[5] Но Додд не скрывает, что, в отличие от Юлихера, он рассматривает только «достоверные», по его мнению, притчи, с четко выраженным характером и собственной динамикой развития.

Но ни Додд, ни Юлихер до конца не правы. Амос Уайлдер справедливо отмечает: «Иисус использовал бесконечное множество речевых

---

1 Charles H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London: Niabet, 1935), p. 16.

2 Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, trans. S. A. Hooke, rev. ed. (London: SCM, 1963), p. 11.

3 Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* (New York: Harper and Row, 1966), p. 133.

4 Funk, *Language*, p. 133.

5 Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2nd ed., 2 vols. (Freiburg: Mohr, 1899-1900), pp. 92-111.

приемов... Следует даже признать, что термин «притча» может ввести в заблуждение, поскольку предполагает упрощенную структуру и нередко искажает наше понимание в том или ином конкретном случае».[1] Иеремиас высказывает похожую мысль: «Древнееврейское слово *mashal* и арамейское *mathla* вбирают в себя все эти жанры... притчи, сравнения, аллегории, басни, пословицы, апокалиптические откровения, загадки, символы... шутки. В Новом Завете слово "притча" означает еще и сравнение (Лк. 5, 36; Мк. 3, 23), и символ... В Мк. 7, 17 оно используется в значении "загадка", а в Лк. 14, 7 – просто "правило"».[2] То же самое Иеремиас отмечает в отношении греческого слова *paroimia* в Ин. 10, 6 и Ин. 16, 25.29. Все сказанное ставит перед герменевтикой новые задачи. Крейг Бломберг пишет: «Способы толкования притч, получившие наибольшее распространение в XX веке, ошибочны и нуждаются в переосмыслении».[3]

По словам Бломберга, на протяжении веков христианская церковь трактовала притчи как аллегории, тогда как современные ученые критики, вслед за Юлихером и Иеремиасом, отвергают аллегорическую интерпретацию. Тем не менее, продолжает Бломберг, элементы аллегории присутствуют во многих притчах, и даже в Новом Завете некоторые из них трактуются аллегорически. Мнение научного сообщества оказалось неоправданно односторонним. Результаты новейших исследований доказывают, что притчи представляют собой нечто большее, чем простые сравнения, о которых говорили Юлихер и другие.

И все же притчи и аллегории трактуются по-разному. Настоящая притча застает слушателя врасплох. Она, если можно так выразиться, наносит удар в спину. Как поступил пророк Нафан, которого Бог послал к Давиду, чтобы обличить прелюбодеяние с Вирсавией? Он мог бы просто высказать царю все правду в лицо, но такой шаг едва ли можно считать мудрым, особенно когда речь идет о восточных царях, пусть даже израильских. Пророк рассказал Давиду историю. К богатому человеку пришел гость, и тот пожелал угостить его в лучших традициях гостеприимства. Но, владея бесчисленными стадами, он предпочел украсть единственную овечку своего бедного соседа, который любил ее, как собственное дитя. «Кто этот негодяй? – вскричал Давид, – он заслуживает смерти!» «Это ты, – ответил Нафан. – Имея несметные богатства и множество наложниц, ты украл единственную радость у своего соседа Урии». После этих слов Давид признал свою вину. Притча увлекает слушателя в мир повествования и наносит внезапный удар (2 Цар. 12, 1-15).

---

[1] Amos M. Wilder, *Early Christian Rhetoric* (Cambridge: Harvard University Press; London: SCM, 1964), p. 81.

[2] Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 20.

[3] Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Leicester: Apollon, 1990), p. 14.

У аллегории иное предназначение. Она похожа на зашифрованное послание. В Иез. 17, 1-10 большой орел символизирует Навуходоносора, напавшего на Ливан, то есть Иерусалим. Он срывает верхушку кедра, Иехонию, и уносит ее в город торговцев, что в данном контексте, очевидно, означает Вавилон. Это аллегорическое послание адресовано людям, которые хорошо осведомлены в израильской истории и способны расшифровать «секретный код». Многие ученые считают, что отрывок Мф. 22, 1-14 тоже имеет аллегорическое окончание. Не каждый день человек идет на крайние меры и посылает войска, чтобы наказать гостей, отказавшихся принять его приглашение. Очевидно, перед нами не просто притча. Израиль навлек на себя гнев Божий. Эта Линнеман отмечает: «Аллегория доступна для понимания только человеку, который полностью в курсе… происходящего. Без этого ключа читатель не сможет постичь глубину истинного смысла. Аллегории содержат зашифрованную информацию, понятную только посвященным».[4]

Итак, аллегория *предполагает* совместное понимание, а притча *создает для него условия*. Есть и другие отличия. Аллегория адресована *посвященным*, людям, которые прекрасно знают, что происходит, тогда как цель притчи – обличить или убедить в чем-то *посторонних*. Кроме того, важно помнить, что притча, как правило, открывает перед нами *единый повествовательный мир*, а аллегория может состоять из нескольких *самостоятельных элементов*. В связи с этим часто говорят, что у притчи только одна главная мысль. Однако такие заявления не всегда справедливы, и многие ученые критикуют эту точку зрения.

Рассмотренный принцип верен, если не использовать его формально и не делать лишних обобщений, пытаясь установить, какие притчи принадлежат Иисусу, а какие – ранней церкви. Наиболее известным примером аллегории в английской литературе можно считать «Путешествие пилигрима» Джона Буньяна. Книга написана для наставления в вере и *предполагает* хорошее знание Библии. В притче о потерянной монете в Новом Завете (Лк. 15, 8-10) речь идет о настоящей монете в обычной комнате. Но в «Путешествии пилигрима» образ Святого Духа, метущего комнату, символизирует очищение человеческого сердца. Мирской Мудрец олицетворяет не человека, а склад ума, описанный в Библии. Топь уныния – это не местность, а зашифрованное обозначение душевного состояния пилигрима. То же можно сказать о великане Отчаяние, взявшем его в плен. Все это аллегории.

Важно ли уметь отличать притчу от аллегории при чтении Нового Завета? Очень важно, ведь каждый из этих жанров требует особой

---

[4] Eta Linnemann, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*, translated by John Sturdy from 3rd edition (London: SPCK, 1966), p. 7.

интерпретации. Во многих притчах (хотя и не во всех) читатель проникает непосредственно в мир повествования. Фанк правильно трактует притчу о блудном сыне и старшем брате-завистнике (Лк. 15, 11-32). Слово благодати делит читателей на старших и младших сыновей. Фанк пишет: «Фарисеи пытаются трактовать слово благодати, вместо того чтобы позволить ему трактовать их самих. Старший сын олицетворяет тех, кто кичатся своей преданностью, как если бы именно она должна лечь в основу интерпретации».[1] Читатели, раскаявшиеся в своих грехах, отождествляют себя с младшим сыном и вместе с ним устремляются в объятия отца.

Но разве эта история не превращается в аллегорию, как только вместо отца мы представляем себе Бога? Эта притча имеет более глубокий смысл по сравнению с остальными, но к ней едва ли применима аллегорическая интерпретация. Она производит желаемый результат лишь в том случае, когда слушатель погружается в мир повествования. Ответ на ставший банальным вопрос: «Это притча или аллегория?» зависит от герменевтической функции и жанра исследуемого текста. Для этой проблемы редко находятся простые решения. Однако Фанк настаивает: «Притча, отражая повседневную жизнь, скрывает в себе неожиданные повороты, позволяющие по-новому взглянуть на самые привычные вещи».[2] Предвосхищая или следуя идее Гадамера о том, что понимание неотделимо от практического применения, Фанк отмечает: «Отклик не следует за притчей, а сопровождает ее».[3] «Младшие» сыновья среди читательской аудитории радуются оказанному им приему; «старшие» – чувствуют себя отвергнутыми. Согласно теории читательского отклика Вольфганга Изера, они понимают притчу по мере того, как их собственная реакция дополняет ее смысл.[4]

2. Сюжеты притч и их экзистенциальная трактовка

Не все притчи Иисуса объединяет одинаковое построение и развитие сюжета. Бультман и Иеремиас различают притчи, содержащие эпизоды и события повседневной жизни, и притчи, построенные на особых, возможно, единственных в своем роде ситуациях. В притче

---

1 Funk, *Language*, p. 17.

2 Funk, *Language*, p. 161.

3 Funk, *Language*, p. 180.

4 Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1978), pp. ix-x and 163-232. Cf. Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 515-23.

о закваске описывается процесс, обычно сопровождающий добавление ее в тесто (Мф. 13, 33). Потому эту притчу можно определить как сравнение. И в притче о горчичном зерне, которое со временем превращается в огромное дерево, нет ничего необычного (Мф. 13, 31-32). Взаимоотношения между слугами и господами в Лк. 17, 7-10 тоже вполне типичны.

В других притчах повествуется о тех или иных поступках конкретных людей. Юлихер отмечает: «Нам рассказывают не о том, что рано или поздно происходит с каждым, а о том, что однажды случилось с кем-то, независимо от того, как поступили бы на его месте другие».[5] Яркий пример того притча о хитром управляющем (Лк. 16, 1-8). По словам Юлихера, «сравнение основано на универсальном человеческом опыте; притча же – на том, что происходит лишь однажды... Сравнение не допускает возражений, поскольку в нем говорится об общепризнанных фактах».[6] Притча же предвосхищает возражения своим живым увлекательным повествованием. Сегодня это принято называть нарративным миром. В основе притчи часто лежит вымышленный сюжет, который поражает слушателя. Еще один удачный пример – притча о добром самарянине (Лк. 10, 29-37). Редкий самарянин стал бы помогать иудею, но в этом случае перед нами открывается мир, где любовь торжествует над обычаем и законом. Такого рода притчи, замечает Эрнст Фукс, показывают силу добра и любви.

Юлихер и Линнеман убеждены, что в притче всего одна главная идея, в противоположность аллегории, для которой находится множество способов практического применения. Линнеман пишет: «Повествование побуждает нас дать оценку происходящему, и эта оценка должна перейти на новый уровень» (то есть от образа к реальности). В немецкой науке со времен Юлихера это принято называть образной стороной (*Bildhälfte*) и содержательной стороной (*Sachhälfte*).[7] По мнению Линнеман, притчи живут по своим «повествовательным законам».[8] Эта идея принадлежит Бультману, утверждавшему, что притчи подчиняются законам, общим для всех произведений повествовательного жанра, часто с нарастанием так называемого «завершающего напряжения», например, решение хозяина виноградника послать слуг к виноградарям (Мк. 12, 2-8). В них часто фигурируют три персонажа (священник, левит и самарянин [Лк. 10, 24-37]), а также те, кто ищет оправдание своему бездействию, как в притче о званом ужине или свадебном пире (Мф. 22, 1-10; Лк. 14, 16-24). Многие притчи построены на противопоставлении, вспомним хотя бы притчу о мудрых

---

5 Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1:93.

6 Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1:97.

7 Linnemann, *Parables of Jesus*, pp. 4-7.

8 Linnemann, *Parables of Jesus*, pp. 8-16.

и неразумных девах (Мф. 25, 1-11) или о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19-31).[1] Бультман тоже считает, что в притче присутствует одна главная мысль, обязательный контраст и противопоставление, а нередко и несколько этапов развития сюжета. Все это свидетельствует о мастерстве Иисуса как рассказчика, а также о предполагаемых дополнениях, внесенных ранней церковью и синоптической традицией. Кроме того, притчи часто отличаются эмоциональностью изложения и отсутствием лишних подробностей.

У перечисленных правил есть свои исключения. Виа справедливо различает комические и трагические сюжеты. Так называемые комические притчи всегда заканчиваются благополучно. К ним относятся, по его мнению, притчи о работниках на винограднике (Мф. 20, 1-16), о хитром управляющем (Лк. 16, 1-9) и о блудном сыне (Лк. 15, 11-32).[2] В трагических притчах, как и в любой трагедии, главного героя подстерегает опасность, о приближении которой он, в отличие от аудитории, не догадывается. Можно вспомнить, например, притчу о талантах (Мф. 25, 14-30), о десяти девах (Мф. 25, 1-13) и о человеке, явившемся на свадебный пир без праздничной одежды (Мф. 22, 11-14). Ясно прослеживаемый сюжет каждой из этих притч динамично развивается либо «вверх» к счастливому концу, либо «вниз» к трагической развязке.

Виа указывает и на экзистенциальный аспект притч. В притче о работниках на винограднике (Мф. 20, 1-16) каждый получает, по крайней мере, ту плату, о которой договаривался. Некоторые, правда, получают даже больше, к вящему неудовольствию тех, кого пугает торжество благодати над судом. Милость во всем превосходит и затмевает собой справедливость. «Когда он (работодатель) после часа работы вручает последним нанятым работникам плату за полный день... все наше дальнейшее существование зависит от того, сумеем ли мы принять Божью благодать; его отношение к людям полностью противоречит нашим представлениям о том, что правильно и справедливо».[3] Бесчестный управляющий «жил за пределами мира общинных норм».[4] В кризисной ситуации он повел себя умно и практично (Лк. 16, 1-9). В истории о блудном сыне говорится не только о примирении, раскаянии, личном достоинстве (вспомните обувь, кольцо и богатые одежды), но и о горькой зависти, которую старший сын испытал по возвращении брата (Лк. 15, 11-32).

---

1 Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, trans. John Marsh (Oxford: Blackwell, 1963), pp. 188-92.

2 Don Otto Via, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress, 1967), pp. 147-76.

3 Via, *The Parables*, p. 154.

4 Via, *The Parables*, p. 160.

Трагические притчи носят еще более ярко выраженный экзистенциальный характер. Слуга, получивший один талант, считает себя жертвой: «Я знал, что ты человек жестокий» – говорит он своему господину. Таким образом, его желание избежать ответственности лишило его возможности добиться успеха наравне с другими.[5] Он не хотел рисковать, и ему удалось избежать риска, но его не будет среди тех, кому дана власть над городами. Таким образом он наказал самого себя. Вспоминая притчу о неразумных девах, Виа пишет: «Они самонадеянно полагали, что им не о чем беспокоиться... Им казалось, что кто-нибудь обязательно позаботится о них и заплатит по счету».[6] Им не дано было знать, когда придет жених, но они жили, как если бы все зависело только от них, обманывая себя тем, что на протяжении долгого времени, как им казалось, ничего не происходило (Мф. 25, 1-13). В третьей притче говорится о человеке, явившемся на свадебный пир в грязной одежде. Этот поступок «демонстрирует раздвоенность его существования... Человек ограничен и не может избежать разрушительных последствий некоторых своих поступков и решений».[7] Персонаж нашей притчи попытался воспользоваться преимуществами обоих миров.

И все же возникает вопрос: не слишком ли много важных моментов находит Виа в притче с одной главной идеей? Особую масштабность это приобретает у Герейнта Вон Джоунса в его анализе экзистенциальной значимости притчи о блудном сыне.[8] Джоунс подробно исследует вопросы, поднятые Бультманом и Иеремиасом, но при этом не признает наличия только одной главной идеи. По его мнению, этот чисто теоретический вывод не имеет никакого отношения к практике. Притчи неразрывно связаны с экзистенциальным состоянием человека в целом. Исторический подход, утверждает Джоунс, накладывает слишком много ограничений. Многие менее известные толкователи притч отмечали глубину и многообразие их смысла. Среди них Джоунс называет имена ван Коствельда и Финдлея и одновременно ссылается на другие ветхозаветные произведения, в частности, Книги Мудрости, где широко используется сравнение, а также на раввинистическую литературу, цитируя, например, Пауля Фибига, изучавшего притчи Талмуда.[9] Притчи, как и все истинные произведения искусства, невозможно удержать в границах времени и пространства.

---

5 Via, *The Parables*, p. 120.

6 Via, *The Parables*, p. 126.

7 Via, *The Parables*, p. 132.

8 Geraint Vaughan Jones, *Art and Truth of the Parables* (London: SPCK, 1964), pp. 135-66.

9 Jones, *Art and Truth*, pp. ix-xii and 59-64.

Джоунс писал в то время, когда теория читательского отклика только начинала проникать в библеистику. Заслуживают ли мелкие подробности притч такого внимания, на котором он настаивает, вероятно, зависит от реакции читателя, хотя одна эта мысль уже освобождает притчи от всякого влияния исторических факторов. В подтверждение своей теории Джоунс предлагает превосходную интерпретацию притчи о блудном сыне (Лк. 15, 11-32). По его словам, это притча о личностной составляющей жизни, свободы и отчуждения, о принятии решений и примирении. Все это экзистенциальные темы. Строптивый младший сын, уходя из дома, думает, что выбирает свободу и независимость. Но жизнь в нищете и одиночестве сделала его не похожим на уверенного в себе непокорного бунтаря, покинувшего однажды отцовский дом... Всем чужой и всеми покинутый, он испытал ужас полного одиночества». Джоунс продолжает: «Эта притча о бегстве, отчуждении и страстном желании вернуться».[1] Он исследует экзистенциальные темы отвращения, тревоги, безвестности и отчаяния. «Когда блудный сын оставил отцовский дом, а Адам покинул Эдемский сад, они оба попали в мир разочарования, где никогда не будут чувствовать себя как дома».[2] Перед нами микрокосм всего человеческого существования. Младшего сына терзает мучительная тоска. «Когда приходит беда, он остается один: друзья бросают его, ведь их удерживали только деньги, а это весьма непрочные узы. Жизнь в одиночестве лишена для него всякого смысла, она повергает его в отчаяние... Он никому не нужен».[3] Даже после возвращения старший брат продолжает видеть в нем не человека, а типаж, не достойный иного обращения.

Но отец возвращает младшему сыну его достоинство. Он дарит ему кольцо, богатые одежды и обувь – символы индивидуальности. «Он вновь становится самим собой, потому что с ним обращаются как с личностью».[4] Перед нами архетипическое возрождение Божьего творения, сокрытое в самом сердце евангелия. Тема отлучения от праздничного пиршества не ограничивается этой притчей. Неразумные девы и человек, отказавшийся надеть свадебные одежды, сами делают выбор, который ведет к изгнанию и полной изоляции.

Не слишком ли много внимания Джоунс уделяет деталям? Без сомнения, он подробно разъясняет все то, о чем прямо не говорится в притчах. Насколько это оправдано, отчасти зависит от нашего предпочтения исторической интерпретации или теории читательского отклика. Далее мы убедимся, что последняя существует в разных вариантах.

---

[1] Jones, *Art and Truth*, p. 175.

[2] Jones, *Art and Truth*, p. 177.

[3] Jones, *Art and Truth*, p. 185.

[4] Jones, *Art and Truth*, p. 191.

3. Строго исторический подход. Юлихер, Додд, Иеремиас

Юлихер преподавал Новый Завет в Марбурге с 1888 по 1923 год и был одним из наставников Рудольфа Бультмана. Его взгляды были типичны для господствовавшего тогда либерального течения, представленного творчеством Адольфа фон Гарнака и других ученых. Его двухтомный труд, посвященный притчам Иисуса, был написан прежде всего для доказательства их достоверности. Он первым отказался от распространенной в XIX веке идеи наличия в притчах множественного смысла, как если бы это были аллегории. Наиболее известным сторонником таких взглядов был архиепископ Р. Тренч.

Юлихер проводил четкую границу между притчей-сравнением, принадлежащей непосредственно Иисусу, и метафорой-загадкой, появившейся, по его мнению, в результате искажений, внесенных синоптической традицией, или ранней церковью. Смысл сравнения (*Vergleichung*) прост и очевиден. Метафоры же остаются загадкой для тех, кому неизвестен «секретный код». Существует большая разница между выражением «лев ринулся в бой» в качестве метафорического описания Ахилла и словами «Ахилл как лев ринулся в бой» (сравнение). Метафора – пример небуквальной речи, Юлихер использовал здесь немецкое выражение *uneigenliche Rede*. Сравнение, наоборот, характеризуется как буквальная речь, или по-немецки *eigentliche Rede*. К сожалению, эти термины означают также достоверную и недостоверную речь.

Очень скоро Юлихер заявил, что подлинными словами Иисуса можно считать только сравнения, но никак не притчи.[5] По его глубокому убеждению, Иисус учил только обобщенным истинам, простым и доступным для понимания. Типичными для Иисуса он называл «истории-примеры» (*Beispielerzählung*). Притча о добром самарянине (Лк. 10, 29-37) проста, понятна и, несомненно, рассказана самим Иисусом. Притча о талантах означает просто, что «мудрость в распоряжении доверенным – залог счастливого будущего» или «награду можно заслужить только терпением и упорным трудом».[6] Так же прост смысл притчи о сынах брачного чертога, отказавшихся поститься: «Выражение религиозных чувств должно быть уместным и своевременным».[7] Мораль притчи о богаче и Лазаре

---

5 Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1:92-111.

6 Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:495 and 511.

7 Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:188.

(Лк. 16, 19-31) в том, что наградой за страдания в этой жизни может стать благоденствие в жизни вечной.[1]

Дж. Д. Кингсбери справедливо утверждает, что творчество Юлихера ознаменовало собой новую эру в интерпретации притч, а Уоррен Киссинджер называет его «колоссом в истории интерпретации притч».[2] Но, несмотря на это, идеи Юлихера подвергались и резкой критике. В соответствии со своими либеральными убеждениями он видел в Иисусе скорее учителя, разъяснявшего народу общеизвестные истины, нежели проповедника, который призывал к активным действиям и часто использовал образную речь. По этому поводу особенно язвительно высказывался Арчибальд Хантер. Он спрашивает, за что человека, бродившего по Галилее с безобидными наставлениями, взятыми из повседневной жизни, пригвоздили к кресту. Зачем распинать того, кто рассказывал занимательные истории в подтверждение своих банальных нравоучений?[3]

Современники Юлихера Кристиан Бугге в 1903 году и Пауль Фибиг в 1904 и 1912 годах высказывали серьезные критические замечания в адрес Юлихера, основываясь на Ветхом Завете и учении иудаизма. Бугге признавал, что смысл некоторых притч действительно ясен и очевиден. Но еврейское слово *машаль* означает также туманные высказывания и загадки (Иез. 17, 22; Дан. 4, 10). Бугге и Фибиг сходятся во мнении, что взгляды Юлихера соответствовали скорее аристотелевскому определению притчи как сравнения, нежели знакомой и близкой Иисусу еврейской традиции. Его собственное определение не дает достаточных оснований для установления подлинности той или иной притчи.[4] Фибиг подчеркивает оригинальность и жизненность притч Иисуса. В них говорится о благодати, молитве, милости, любви и приближении Божьего царства. В 1912 году Фибиг опубликовал второй том своей работы, посвященной притчам Иисуса.[5] В нем он подробно рассматривает тридцать шесть притч из вавилонского и иерусалимского Талмудов, раввинистического мидраша и Мишны.[6] Здесь Фибиг вновь выступает с критикой Юлихера и его экскурсов в греческую философию.

---

1 Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:638.

2 Warren S. Kissinger, *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen, N. J., and London: Scarecrow, 1979), pp. 71-72.

3 A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (London: SCM, 1964); cf. Hunter, *The Parables Then and Now* (London: SCM, 1971).

4 C. A. Bugge, *Die Haupt-Parabeln Jesu* (Geissen: Ricker, 1903), and Paul Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Tübingen: Mohr, 1904), pp. 14-73.

5 Paul Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu im Licht der rabbinirohen Gleichnisse der neutestamentlichen Zeitalters* (Tübingen: Mohr, 1912).

6 Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu*, pp. 6-118.

Но даже в свете критики со стороны Буге и Фибига многие, что удивительно, по-прежнему считают идеи Юлихера основополагающими. Возможно, это связано с царившим в те времена духом либерализма, а также с тем фактом, что аллегорический метод Трента, столь популярный в XIX веке, все еще претендовал на господство, хотя и нуждался в значительном пересмотре. Юлихер указал на различия между притчей и аллегорией и подчеркнул важность исторического подхода. Но сегодня многие, в том числе Роберт Штайн и Крейг Бломберг, отмечают его серьезные недостатки.[7] Штайн критикует догматичный подход Юлихера к притчам с одной главной идеей и его акцент на прописных истинах. Фанк утверждает, что чисто нравоучительный подход нарушает герменевтическую динамику многих притч.

Несмотря на исторический скептицизм, Альберт Швейцер в своей работе «Поиски исторического Иисуса», по крайней мере, привлекает внимание читателя к эсхатологической направленности проповеди Иисуса.[8] Ранее на это указывал Йоханнес Вайс. Царство Божье не статично, оно живет и развивается. Кроме того, Швейцер считал, что смысл притч очевиден не для всех, а только для избранных.

Затем наступила эпоха анализа форм, идеи которой нашли воплощение в трудах Мартина Дибелиуса и Рудольфа Бультмана.[9] Оба они много говорили об эсхатологическом кризисе, о котором мы знаем, например, из притчи о неверном управителе. В то же время эти ученые делали сомнительные заявления по поводу *Sitz im Leben* – культурно-исторической ситуации притчи, помещая многие из них в контекст жизни ранней церкви. Бультман утверждал, что притчи, в отличие от сравнений (*Gleichnisse*), – это «словесные картины» (*Bildworte*). Кроме того, существуют еще и истории-примеры (*Beispielerzälungen*). Многие из них Бультман приписывал ранней церковной традиции. Большинство же британских ученых проявляло больше осторожности в данном вопросе. Винсент Тейлор, Т. У. Мэнсон и Чарльз Додд высоко ценили анализ форм, но не доверяли ему в оценке достоверности всех притч без исключения. В 1935 году Додд прочел в Йельском университете курс лекций с изложением своей умеренной позиции под названием «Притчи Божьего царства». Это событие стало важной вехой в исторической интерпретации притч.

---

7 Robert H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1981), pp. 54-58.

8 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, trans. W. Montgomery (London: Black, 1931).

9 Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel*, trans. B. L. Woolf (London: Clarke, 1971), вся работа, а также Bultmann, *History*, особенно с. 39-68.

Додд утверждал, что притчи были, вероятно, наиболее характерным элементом учения и проповеди Иисуса. На протяжении веков их трактовали аллегорически, но Додд разделял точку зрения Юлихера и Бультмана о безосновательности такого подхода. Кроме того, Додд подчеркивал эсхатологическую природу многих притч и с осторожностью использовал анализ форм для установления *Sitz im Leben* там, где это возможно. В его представлении, время наступления кризиса нередко сдвигалось от конца времен к земному служению Иисуса. Додд отвергал акцент Юлихера на обобщенных истинах, полагая, что многие притчи применимы лишь в особых обстоятельствах. Так, притча о драгоценной жемчужине повествует о вполне конкретных поисках, предпринятых торговцем жемчугом. Но, в отличие от аллегории, у притчи всего одна главная идея.

В соответствии с принципами анализа форм, Додд указывает на разницу в обстоятельствах жизни Иисуса и ранней церкви. Нельзя с самого начала исключать вероятность существования разных культурно-исторических ситуаций (*Sitz im Leben*), потому, например, что притча о заблудшей овце в Лк. 15, 3-7 связана с темой благовестия, а в Мф. 18, 12-14 – с темой пасторского попечения. В восемнадцатой главе Евангелия от Матфея говорится о церкви и ее пастырях, тогда как в Лк. 15 Иисус отвечает на замечания фарисеев, осуждающих его за общение с грешниками. В Евангелии от Луки главная тема притчи – радость о кающемся грешнике, а у Матфея – забота пастыря о беззащитном стаде (Мф. 18, 10.11). В разных обстоятельствах одна и та же притча имеет свое особое практическое применение.

Додд распространяет действие этого принципа на «день Сына Человеческого» и на социальный контекст притч (*Sitz im Leben*). Цитируя притчи из Евангелий от Луки, Матфея и Q, в которых говорится о пришествии Сына Человеческого, он утверждает, что зачастую «неясно, можно ли считать то или иное высказывание пророчеством о пришествии Сына Человеческого».[1] В чем разница между воскресением и пришествием Сына Человеческого? Притча о злых виноградарях (Мк. 12, 1-8), например, может указывать на «аллегорию смерти Иисуса, созданную ранней церковью», как утверждал Юлихер. Додд полагает, что в своем первоначальном виде эта притча вполне соответствует историческим обстоятельствам жизни Иисуса, но свидетельство (*testimonium*) из Ветхого Завета, которое мы находим во всех трех синоптических Евангелиях, было привнесено в текст ранней церковью (Мк. 12, 10 и параллельные места). Лука, по его мнению, добавил высказывание о камне, который раздавит тех, на кого упадет (Лк. 20, 18). Кроме того, евангелисты могли увеличить число слуг в этой притче, символизирующее «долгий и скорбный список убиенных

---

[1] Dodd, *Parables of the Kingdom*, pp. 94-95.

пророков».[2] Выражение «возлюбленный Сын» тоже указывает на вмешательство ранней церкви.

Это пример осторожного, но продуманного применения анализа форм. К притче о неверном управляющем, как пишет Додд, евангелист добавил три нравоучительные концовки о том, как вести себя в условиях кризиса (Лк. 16, 1-7). «Осознавая серьезность своего положения, он (управляющий) после напряженных раздумий нашел радикальное решение проблемы».[3] Такова суть проповеди Иисуса с замечанием о том, что «сыны века сего» практичнее сынов света. Но дальнейшие возможности практического применения предлагаются Лукой или синоптической традицией. В частности, большая часть кризисных притч, включая притчи о верных и неверных слугах, о ночном воре и десяти девах (Мф. 24, 45-51; 24, 43-44, ср. Лк. 12, 39-40; Мф. 25, 1-13), «первоначально относились к уже существующей ситуации... Как только кризис миновал, притчи стали повторно применяться в обстоятельствах, возникших... после смерти Иисуса... в преддверии второго пришествия».[4] Притчу можно толковать в контексте различных культурно-исторических условий.

Идеи Додда легли в основу теории Иоахима Иеремиаса. Она изложена в его хрестоматийной работе, посвященной притчам, шестое немецкое издание которой вышло в 1962 году.[5] Фанк справедливо утверждает, что Иеремиас не уделяет достаточного внимания герменевтической динамике многих притч. Своей единственной целью он ставит воссоздание исторических событий прошлого, желая вернуть учению Иисуса его первоначальный вид. Но, «по свидетельству Ч. Додда, Юлихер выполнил поставленную задачу лишь наполовину».[6] Как и Додд, Иеремиас не приемлет поставленной Юлихером цели найти «единую всеохватную идею», считая, что тот не сумел до конца оценить масштабность древнееврейского *mashal*.[7] «По-настоящему крупным достижением стала именно книга Ч. Х. Додда».[8]

Иеремиас прослеживает цепочку событий, составляющих переходный этап от служения Иисуса к началу истории ранней церкви. К ним он относит перевод священных писаний с арамейского на греческий, изменения в словарном составе, преувеличение влияния Ветхого Завета на

---

2 Dodd, *Parables of the Kingdom*, p. 129.

3 Dodd, *Parables of the Kingdom*, p. 30.

4 Dodd, *Parables of the Kingdom*, p. 170-71; cp. pp. 154-74.

5 Jeremias, *The Parables of Jesus*.

6 Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 19.

7 Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 19-20.

8 Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 21.

церковь, смену аудитории, использование притч с назидательной целью, положение церкви, аллегоризацию, а также случаи, когда разные притчи сводятся воедино. Этим переменам способствовал и новый социальный контекст (*Sitz im Leben*). Иеремиас утверждает, например, что некоторые особенности притчи о пшенице и плевелах (Мф. 13, 36-43) не вписываются в учение Иисуса. По его словам, Мф. 13, 37 принадлежит самому Матфею. В отрывках 13, 40-43 и 49-50 содержится, главным образом, призыв к долготерпению. Но в стихе 37 апостол убеждает *церковь* в том, что время разделения еще не пришло.

4. Границы исторического подхода. Взгляд в прошлое

Несмотря на все вышесказанное, даже Иеремиас не всегда прав, особенно в первой части своей книги. Мы уже убедились, что притчи в том виде, в котором их рассказывал Иисус, содержат аллегории. Тот факт, что Иеремиас использует *Евангелие от Фомы,* чтобы установить, какие именно притчи принадлежали Иисусу, до сих пор вызывает противоречивые мнения. Ощущение назревающего кризиса может звучать не только в словах самого Иисуса, но и в писаниях людей, ожидающих его второго пришествия. Не следует думать, что словарный состав новозаветных посланий имитирует язык общения ранней церкви; все могло быть наоборот. Временами послания отражают язык самого Иисуса. Еще в 1970 году путем диалога с лингвистической философией я попытался доказать, что окончание таких притч, как Лк. 16, 1-8, не обязательно противоречит намерениям Иисуса.[1] Самое главное – понять, что притчи могут одновременно скрывать и обнаруживать истину. Притча о сеятеле (Мк. 4, 1-9) не противоречит своему толкованию (Мк. 4, 11-20). Оба отрывка убеждают проповедника продолжать свой труд, несмотря на разочарования. Отрывок, где говорится о назначении притч (Мк. 4, 11-12), содержит в себе божественное повеление (Марк и Лука используют выражение «так что», по-гречески *хина*, а Матфей – «потому что»). Мы видели, что, читая притчу о блудном сыне, одни читатели узнают себя в непокорном младшем сыне, а другие – в его самодовольном брате. Этот отрывок вполне соответствует замыслу Иисуса, и цитату из книги пророка Ис. 6, 9-10 совсем не обязательно считать результатом вмешательства ранней церкви, как справедливо отмечают Лейн, Джоунс и Крэнфилд.[2]

---

[1] *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works with New Essays* (Grand Rapids: Eerdmans; Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 417-40.

[2] Cp. William L. Lane, *The Gospel of Mark* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1974), pp. 156-63, and Charles E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark: A Commentary*, Cambridge Greek Testament (Cambridge: Cambridge University Press,

Однако во второй части своей книги Иеремиас дает читателю исчерпывающее представление о тематике притч. Царство Божье приближается и растет по мере того, как весть о наступлении нового века и о спасающем Христе распространяется по земле. Он добрый пастырь всех униженных и угнетенных (Мф. 15, 24; Лк. 19, 10). Иисус – врач, явившийся, чтобы исцелить страждущих (Мк. 2, 17). Он «расхищает вещи сильного», предварительно связав хозяина (Мк. 3, 27; Мф. 12, 29). Он не останавливается на полпути. Новое вино ждут новые мехи (Мк. 2, 21-22; Мф. 9, 16; Лк. 5, 36-38), а на новой одежде не будет заплат. У такого начала непременно будет славный конец. Горчичное семя превратится в огромное дерево (Мк. 4, 30-32; Мф. 13, 31-32; Лк. 13, 18-19). От закваски вскисает все тесто (Мф. 13, 33; Лк. 13, 21; *Ев. от Фомы* 96). Этот рост невозможно остановить. Небольшая группа учеников Иисуса вырастет в великий народ нового завета. Свидетельствуют об этом притчи о сеятеле (Мк. 4, 3-8; Мф. 13, 3-9; Лк. 8, 5-8; *Ев. от Фомы* 9) и о тайно прорастающем семени (Мк. 4, 26-29).

В притчах говорится и о милости Божьей к грешникам. Именно такие притчи «наиболее известны и важны».[3] К ним относятся уже упомянутые притчи о горчичном семени и закваске, о заблудшей овце и потерянной монете, о блудном сыне и его старшем брате (Лк. 15, 11-32), о мытаре и фарисее (Лк. 18, 9-14). Смысл последней притчи теряется, когда мы забываем о положении и религиозном рвении истинных фарисеев. Иисус шокирует слушателей, меняя местами привычные ценности. Все эти притчи обращены против врагов Иисуса и косвенно провозглашают его власть над творением.

Кроме того, продолжает Иеремиас, многие притчи призваны нести читателям «великое утешение».[4] К ним он относит притчи о горчичном семени и закваске. В эту группу входят и притчи о тайно прорастающем семени, о неправедном судье (Лк. 18, 2-8) и о ночном госте (Лк. 11, 5-8). Основная идея всех этих историй в том, что «просящий получает».[5]

Следующие заголовки объединяют притчи-предостережения о надвигающемся суде. Иеремиас выделяет следующие темы: «Трагедия неминуема» (притчи о детях, играющих на улице, Мф. 11, 16-17; Лк. 7, 31-32; и о богатом глупце, Лк. 12, 16-20; *Ев. от Фомы* 63); «Может быть слишком поздно» (притчи о десяти девах, Мф. 25, 1-13; и о великом

1959), pp. 150-63. Герейнт Вон Джоунс тоже критикует тезис об «одной главной идее» как излишне догматичный в своей работе «Искусство и истина» (*Art and Truth*, pp. 41-166).

3 Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 124.

4 Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 146-60.

5 Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 159.

пире, Мф. 22, 1-10; Лк. 14, 15-24); и «Актуальная проблема» (притча о богаче и Лазаре, Лк. 16, 19-31; и о человеке, не надевшем свадебный наряд, Мф. 22, 11-13).

Последнюю группу составляют притчи, объединенные под заголовками «Настоящее ученичество», «Дорога плача и вознесение Сына Человеческого», «Завершение» и «Аллегорические действия». В притчах-близнецах о драгоценной жемчужине (Мф. 13, 45-46; *Ев. от Фомы* 76) и о зарытом в поле сокровище (Мф. 13, 44; *Ев. от Фомы* 109) подчеркивается не цена ученичества, а связанные с ним восторг и радость. «Та же мысль находит выражение в притче о гигантской рыбе из восьмой главы Евангелия от Фомы».[1] К этой категории Иеремиас относит притчу о добром самарянине и о жестоком судье. Тема завершения включает в себя притчи о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24-30) и о неводе (Мф. 13, 47-48), однако некоторые традиционные описания кризисных ситуаций рассматриваются исключительно в контексте служения Иисуса.

Чисто исторический подход успешно проливает свет на содержание притч и позволяет нам избежать необдуманного и безответственного практического применения. Последовательницей Иеремиаса можно считать Эту Линнеман, чей подход, по сути, тоже можно назвать историческим, хотя он содержит гораздо меньше ограничений. Однако *в эпоху патристики и Средневековья богословы пользовались совершенно иными методами*. Здесь мы приводим пять примеров, относящихся к патристическому периоду. К этой теме мы вернемся в пятой и шестой главах.

1. *Ириней* (примерно 180 г. н. э.) трактовал большую часть притч аллегорически. Например, зарытое на поле сокровище символизировало Христа (Мф. 13, 44).[2] Но поскольку Христос *и есть* главная радость ученичества, возможно, это не аллегория. Притча же о свадебном наряде используется в качестве аллегории для разъяснения учения с акцентом на «тьме внешней».[3] И, наконец, нет никакого сомнения, что он трактует притчи о работниках в винограднике, о смоковнице, пшенице и плевелах и о добром самарянине как аллегорические первоисточники христианского учения.

2. *Тертуллиан* (примерно 210 г.) также трактовал многие притчи аллегорически, в том числе и притчу о блудном сыне. Старший сын олицетворяет иудеев, младший – язычников или христиан. Кольцо символизирует крещение, пир – вечерю Господню или евхаристию, а упитанный телец – Иисуса.[4] Временами он проявлял большую осторожность

[1] Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 201.

[2] Irenaeus, *Against Heretics* 4.26.1.

[3] Irenaeus, *Against Heretics* 4.26.6.

[4] Tertullian, *On Modesty* 9.2.

и находил для притчи только историческое применение, как это было с притчей о потерянной монете.[5]

3. *Климент Александрийский*, современник Тертуллиана, считал, что все Писание следует толковать иносказательно, и потому всегда искал скрытый смысл того или иного отрывка. В притче о горчичном семени, по его мнению, говорится не только о росте церкви, который нельзя остановить, но и о целительных свойствах горчицы. Птицы небесные, нашедшие укрытие в ветвях горчичного дерева – это ангелы.[6] В притче о работниках в винограднике (Мф. 20, 1-16) плата за день означает спасение и жизнь в обителях из Ин. 14, 2.[7] Климент объяснил и каждую деталь притчи о блудном сыне (Лк. 15). 4. *Ориген* (примерно 240 г.) аллегорически трактует значительную часть Писания, как если бы текст состоял из «тела, души и духа», наделенный буквальным, нравственным и духовным смыслом.[8] Далее мы будем говорить об этом более подробно. В притче о добром самарянине (Лк. 10, 30-33), например, несчастный путник – это Адам, Иерусалим символизирует рай, Иерихон – мир, а разбойники – бесов или лжепророков. Священник олицетворят бессилие закона, левит изображает пророков, а самарянин – Христа. Вино символизирует слово Божье, масло – учение о милости Господней, гостиница – это церковь, ее хозяин – апостолы и их последователи, а два динария – два Завета.[9]

5. *Августин* тоже склонен видеть в полумертвом путнике Адама как воплощение всего падшего человечества, лишенного возможности полного познания Бога. Самарянин – это Христос. Символом крещения служат вино и масло, а гостиница изображает церковь. Обещание самарянина вернуться звучит как пророчество о втором пришествии Христа, или парусии.[10] Августин признает, что аллегорическая интерпретация позволяет проповеднику проявить изобретательность, но в целом он относился к ней с осторожностью, делая исключение только для притч (см. шестую главу).

В свете сказанного несложно понять Юлихера, Додда, Иеремиаса и Линнеман, заявивших о наличии в притче одной главной идеи. Исторический подход содержит необходимые ограничения и создает условия для объективной интерпретации притч. Но нередко в Писании заключено нечто большее, чем позволяет увидеть исторический подход. Стоит

5 Tertullian, *Against Marcion* 30.11.2.

6 Clement, *Fragments from the Hypotyposes* 4.

7 Clement, *The Stromata* 4.6.

8 Origen, *De Principiis* 4.1.11.

9 Origen, *Homilies on Luke* 34, and *Fragment* 71.

10 Augustine, *Questionam evangeliorum* 2.19, and *Sermon* 69.7. Cp. Kissinger, *The Parables of Jesus*, pp. 26-27.

упомянуть хотя бы христологию, скрытую во многих притчах. Каждую притчу следует оценивать и толковать по отдельности.

5. Риторический подход и литературная критика

1. *Амос Уайлдер* стал основоположником нового движения, получившего особое распространение в Америке. Целью его метода, вобравшего в себя немало из литературной критики, было воспроизведение риторической динамики Нового Завета. В дальнейшем у Уайлдера появилось немало последователей, среди которых следует отметить такие имена, как Норман Перрин, Роберт Фанк, Дэн Отто Виа и Джон Доминик Кроссан. Свой подход он называл «трансисторическим». Наряду с преимуществами, у этого подхода есть и свои недостатки, поскольку центральное место в нем, за исключением особых случаев, занимает литературный аспект в ущерб историческому и богословскому.

Уайлдер подчеркивает поэтичность языка Иисуса.[1] Он использует термин «речевое событие» в широком смысле, имея в виду обновление языка. Большое значение для Уайлдера имеет и литературный жанр. Евангелия, Деяния, послания и Апокалипсис отличаются друг от друга и должны интерпретироваться по-разному. В противоположность диалогу и поэзии, притчи, по его мнению, неразрывно связаны с пророческими и апокалиптическими книгами. Каждая таит в себе откровение. Цитируя Эрнста Фукса, Уайлдер утверждает, что притчи пробуждают веру. Они обращаются к нам с «живым и действенным словом».[2] Свое начало притчи берут в традиционных Книгах Мудрости, где повествование часто ведется иносказательно. Наконец, они позволяют людям по-своему реагировать на услышанное. В своей более поздней работе «Притчи Иисуса и война мифов» Уайлдер проявляет бóльшую осторожность.

2. Многое из теории Уайлдера было воспринято *Робертом Фанком.* Мы уже упоминали о его критических замечаниях в адрес Юлихера и Иеремиаса за их недостаточное внимание к герменевтической функции притч, которые представляют собой нечто большее, чем набор познавательных утверждений.[3] Фанк признает заслуги Эрнста Фукса и Герхарда Эбелинга. Он понимает, что объектом интерпретации являются не притчи, а сам слушатель. Простым наставлениям он предпочитает выразительность метафоры. «Метафора нарушает все правила

---

[1] Amos N. Wilder, *Early Christian Rhetoric* (Cambridge: Harvard University Press; London: SCM, 1964; the second edition of *Jesus and the Language of the Gospel* [Philadelphia: Fortress, reprinted 1976, 1982]), p. 23.

[2] Wilder, *Early Christian Rhetoric*, p. 86.

[3] Funk, *Language*, pp. 126-35.

традиционной структуры высказывания, открывая перед читателем новые горизонты... Метафора позволяет вносить изменения и поправки в существующие традиции».[4] «Притчи, частички повседневной жизни, скрывают в себе массу неожиданностей».[5] В то же время Фанк полностью не отказывается от исторического подхода. Так, по его мнению, Матфей исправляет притчу Луки о брачном пире в свете ситуации, сложившейся к тому времени в церкви.

3. О работах *Дэна Отто Виа* я писал в своей книге «Новые горизонты герменевтики», а о его произведении «Притчи. Литературные и экзистенциальные аспекты» уже упоминалось в связи с сюжетами комических и трагических притч.[6] Позднее Виа написал и другие книги: «Керигма и комедия в Новом Завете» (1975), «Божественное откровение и человеческое восприятие в Новом Завете» (1997) и несколько небольших работ, в том числе по этике.[7] В «Керигме и комедии» он использует семиотический, или формалистский, подход, который замалчивает или обходит вниманием исторические вопросы. Но при этом Виа достаточно ясно видит недостатки такого подхода.

4. Семиотические и структуралистские подходы исследовались авторами в нескольких номерах журнала *Semeia*, однако многие считают, что они заводят читателя в тупик. Тома, озаглавленные «Семиология и притчи» и «Знаки и притчи», тоже представляют собой сборники формалистских очерков.[8] Семиотика и литературный формализм могут оказаться лишь отчасти полезными в установлении взаимосвязи элементов текста. По выражению Виа, такой подход способен объяснить лишь, *что определяет* предназначение и выразительность текста.[9] С другой стороны, нельзя быть уверенным, что вытеснение на второй план

---

4 Funk, *Language*, p. 139; cp. 133-62.

5 Funk, *Language*, p. 161.

6 Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 492-94.

7 Dan Otto Via, *The Revelation of God and/as Human Reception in the New Testament* (Harrisburg, Pa.: Trinity; London: Continuum, 1997) and *Kerygma and Comedy in the New Testament Parables* (Philadelphia: Fortress, 1975).

8 Daniel Patte, ed., *Semiology and Parables: Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis* (Pittsburgh: Pickwick, 1976), and the Entrevernes Group, *Signs and Parables: Semiotics and Gospel Texts, with a study by Jacques Geninasca*, postface by A. J. Greimas, trans. Gary Phillips, Pittsburgh Theological Monograph 23 (Pittsburgh: Pickwick, 1978).

9 Patte, *Semiology and Parables*, pp. 1-70; cp. pp. 71-179; and John Domenic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (New York: Harper and Row, 1973), pp. 247-372.

исторического аспекта поможет в значительной мере пролить свет на смысл притч Иисуса.

5. Ранние работы американца ирландского происхождения *Джона Доминика Кроссана* (род. 1934 г.) значительно облегчают понимание смысла притч. В своей книге «В притчах» (1973) он сравнивает притчу с аллегорией и метафорой, но его основным вкладом в науку стало понятие «инверсионной притчи».[1] Кроссан признает, что некоторые притчи, действительно, не более чем истории-примеры. Но далеко не все. Так, самарянин никогда не стал бы главным героем истории-примера, «ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются» (Ин. 4, 9). Поэтому для иудейской аудитории слова «ближний» и «самарянин» несовместимы ни исторически, ни социологически. Если бы мы слушали историю-пример, «было бы гораздо логичнее представить израненного путника самарянином, а оказавшего ему помощь – иудеем».[2] Слушавшие Иисуса столкнулись с «невозможным, как если бы мир перевернулся, и все в нем подверглось сомнению».[3] Слово «добрый» не сочетается со словом «самарянин».[4] Сегодня мы уже не разделяем этих убеждений. Один из моих бывших студентов усвоил этот урок и применил его в жизни. Он рассказал эту притчу общине североирландских протестантов, сделав католического священника главным героем, а протестанта – злодеем, который прошел мимо (Лк. 10, 31).

Теперь понятно, почему притча о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19-31) связана с темой любви к мирскому богатству. Это тоже инверсионная притча. Ее содержание полностью противоречит ожиданиям аудитории. Кроссан пишет: «Ее метафорический смысл радикально меняет местами ожидания и реальную ситуацию, привычные ценности и суждения, возвещая о приближении Божьего царства».[5] Точно так же притча о фарисее и мытаре (Лк. 18, 10-14) противоречит тому, чего слушатели привычно ожидают от набожного служителя Закона и жестокого алчного пособника римских властей. Сегодня большинство людей склонны к ошибочному толкованию этой притчи, поскольку, не зная истории, считают слово «фарисей» синонимом лицемерия. Тем самым притча превращается в безобидное викторианское нравоучение о награде за смирение, которое не имеет ничего общего с ее истинным смыслом. Почти одновременно с Кроссаном эту мысль высказал Уолтер Уинк. Помимо неоправданных ожиданий, эти притчи подчеркивают расстояние, отделяющее нас от исторических событий прошлого.

1 Crossan, *In Parables*, особенно с. 53-78.

2 Crossan, *In Parables*, p. 64.

3 Crossan, *In Parables*, p. 65.

4 Crossan, *In Parables*, p. 57-66.

5 Crossan, *In Parables*, p. 68; cp. pp. 56-68.

К инверсионным притчам Кроссан относит также притчи о богатом глупце, о работниках на винограднике (Мф. 20, 1-16), о госте на брачном пире (Лк. 14, 1-14), о великом пире (Мф. 22, 1-10), о блудном сыне и его старшем брате (Лк. 15, 11-32). Кроссан пишет: «Можете ли вы вместе с Иисусом представить себе, что отец празднует возвращение младшего сына, бродяги, промотавшего состояние, и не обращает внимания на покорного ему во всем старшего сына?»[6]

В своей следующей книге – «Темный интервал» – Кроссан чаще использует термин «мир» в непосредственной связи с притчами.[7] Мифы творят «мир», а притчи его разрушают. Притчи ниспровергают все авторитеты. Это утверждение справедливо в отношении если не всех, то, по крайней мере, некоторых притч. К удивлению многих, в своей более поздней работе «Поход на выразимое» (1976) Кроссан обращается не только к структурализму и семиотике, но и к постмодернизму.[8] Название книги заимствовано у Элиота. В ней он, вслед за Роланом Бартом, разделяет язык и историю. Иисус превращается у него в разрушителя привычных непоколебимых идолов. Кроме того, Кроссан использует прием, который В. Шкловский назвал «остранением» (когда нечто знакомое и понятное вдруг приобретает новизну). Он пишет: «Аллегорическая притча может иметь множество толкований, в том числе и парадоксальных». Постмодерн становится главной темой в книге «Акт первый – обнаружение» (1979), а завершает этот процесс работа «Падение со скалы» (1980).[9] Толкователю необходимо «закрепиться» в притче, чтобы иметь пространство для открытий, а работа «Поход на выразимое», предположительно, сочетает в себе желание «пробудить Библию» и доказывает пользу парадокса и поливалентности. Притчи могут означать все, что увидит в них читатель. Линн Поланд справедливо критикует явление, которое вполне могло бы называться «неопределенностью». В конце концов действия Бога оказываются «не более чем тщетными».[10]

В 1980-х годах Кроссан обратился к возрождению образа «исторического» Иисуса и основал так называемый Семинар Иисуса при Обществе

---

6 Crossan, *In Parables*, p. 74; cp. pp. 69-75.

7 John Dominic Crossan, *The Dark Interval: Towards a Theology of Story* (Niles, Ill.: Angus Communications, 1975).

8 John Dominic Crossan, *Raid on the Articulate: Comic Eschatology in Jesus and Borges* (New York: Harper and Row, 1976), p. 129.

9 John Dominic Crossan, *Finding Is the First Act: Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable* (Missoula: Scholars Press, 1979) and Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus (New York: Seabury Press, 1980).

10 Lynn M. Poland, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formative Approaches* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1985), p. 119.

библейской литературы. В его поздних работах «Исторический Иисус» (1991), «Иисус: Революционная биография» (1994) и «Бог и империя: Иисус против Рима» (2007) Иисус все чаще предстает в образе иудейского киника из крестьянской семьи, призывавшего к освобождению и терпимости. Несмотря на свое ирландское католическое происхождение, Кроссан отделяет Иисуса от основного течения ортодоксального христианского богословия, которое, по его мнению, сформулировала церковь. Линн Поланд продемонстрировала недостатки его подхода к толкованию притч, а Уильям Лейн Крейг и Том Райт публично подвергли сомнению созданный им образ Иисуса.

6. *Бернард Скотт* тоже был участником Семинара Иисуса, основанного в 1985 году. Он разделяет интерес Кроссана к литературной критике и определяет притчу как *машаль*, в котором краткое повествование с вымышленным сюжетом используется для отображения трансцендентных символов.[1] Чаще всего он обращается к притчам Талмуда и гностического *Евангелия от Фомы*. Несмотря на свой интерес к социологии Нового Завета, он рассматривает многие притчи как символическое отражение трансцендентного. Одновременно продолжаются и традиционные исторические исследования, представленные, например, в книге Дэвида Уэнхема «Притчи Иисуса».[2]

6. Другие подходы. Новая герменевтика, повествовательные миры, постмодерн, читательский отклик и аллегория

1. Мы лишь кратко упомянули новую герменевтику Эрнста Фукса и Герхарда Эбелинга. Это объясняется отчасти тем, что ей будет посвящен отдельный раздел в одной из последующих глав. Я много писал об этом движении и в других своих работах. Кроме того, создается впечатление, что оно исчерпало свой потенциал.[3] Я уже отмечал, что центральное место в исследованиях Фукса, посвященных притчам Иисуса, занимает вопрос: «Что должен сделать проповедник, сидя за письменным столом, чтобы

[1] Bernard B. Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1989), p. 8.

[2] David Wenham, *The Parables of Jesus: Pictures of a Revolution* (London: Hodder and Stoughton, 1989).

[3] Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1980), pp. 330-47; *Thiselton on Hermeneutics*, pp. 417-40; and Thiselton, "The New Hermeneutic", in *New Testament Interpretation*, ed. I. H. Marshall (Exeter: Paternoster, 1972), pp. 308-31.

потом цитировать этот отрывок своим прихожанам?»[4] Фукс и Эбелинг утверждают, что новозаветные тексты не требуют веры как предварительного условия, а напротив, порождают ее.

Притчи Иисуса побуждают к конкретным решениям, но принять их должен сам слушатель. В этом есть свой риск. В притче о работниках в винограднике, например (Мф. 20, 1-16), слово «выделяет человека из толпы и проникает в глубины его сердца».[5] Притча не оставляет человека равнодушным, требуя от него конкретных решений. В начале этой притчи слушатели вместе с остальными ожидают справедливости для тех, кто работал целый день. Но, услышав слова хозяина виноградника о незаслуженной щедрости, они «принимают сторону Бога и учатся смотреть на мир его глазами».[6] Последним работникам не случайно пришлось ждать весь день. Фукс пишет: «Разве не так поступает истинная любовь? Она не вспыхивает внезапно. Любовь заранее готовит место, где произойдет встреча».[7] Подробнее о новой герменевтике мы поговорим в десятой главе.

2. Мысль о том, что текст создает некий *мир*, где он встречается с человеком и где происходит понимание, где перед нами открывается новая реальность, неоднократно высказывалась в разных формах и контекстах. Полю Рикеру принадлежит особое место среди изучавших идею повествовательного мира прежде всего потому, что он тоже изучал Мартина Хайдеггера и его понятия «возможности» и «мира», а также знаком с нарративным подходом.

Понятие «повествовательного мира» притчи впервые появилось в работах Хайдеггера, нашло дальнейшее развитие у Ганса Георга Гадамера и наиболее полно оформилось в теории Рикера. В одиннадцатой главе мы увидим, какое значение Гадамер придает «миру» игры, искусства и праздника. Все они разыгрываются участниками, чья активная роль гораздо важнее роли простых наблюдателей.

В двенадцатой главе мы будем говорить о том, что Рикер рассматривает мир действующего субъекта, или личности, как повествовательный мир. По мнению Рикера, своим логическим единством и согласованностью он обязан аристотелевскому понятию сюжета, а своей протяженностью во времени и диссонансом – Августину. В работе «Время и повествование» показана важность сюжета, воплощенного в притчах, а книга «Я-сам

---

4 Ernst Fuchs, *Studies of the Historical Jesus*, trans. A. Scobie (London: SCM, 1964), p. 8.

5 Fuchs, *Studies*, p. 35.

6 Fuchs, *Studies*, p. 155.

7 Fuchs, *Studies*, p. 129.

как другой» подчеркивает значимость временных факторов, решений и ответственности, которые тоже заключены в притчах.

3. Мы уже отмечали, что Кроссан от«инверсионных притч перешел к представлению о притчах как о крайне *плюралистичных и противоречивых в том, что касается смысла*. Другие писатели тоже используют притчи для обоснования неопределенного «*постмодернистского*» смысла. Сам Кроссан высказывался неоднозначно: «Миф создает миры… сатира нападает на них. Притча же разрушает созданные миры».[1] П. С. Хокинс утверждает, что притча – это «выражение, но не откровение того, что скрыто».[2] Взгляды Стэнли Фиша, сочетающие в себе радикальную теорию читательского отклика и постмодернизм, сродни идеям постмодернистского философа-неопрагматика Ричарда Рорти. Они не спрашивают: «Что значит этот текст?» Их интересует лишь: «Что делает этот текст?» Сообщество читателей, воспринимающее текст, по сути, и творит его. В тексте нет заранее определенного содержания, он представляет собой только то, что находят в нем читатели. Не всех сторонников теории читательского отклика можно считать постмодернистами. Вольфганг Изер и Умберто Эко разработали более умеренный вариант теории читательского отклика. Подробнее мы будем говорить об этом в пятнадцатой главе.

4. Результатом использования *семиотических* подходов (теории знаков) нередко становятся плюралистические или постмодернистские толкования. Мэри Энн Толберт предлагает интерпретацию притчи о блудном сыне, для которой «нет единственно верного толкования… хотя необходимость согласования накладывает определенные ограничения, исключая некоторые варианты прочтения».[3] Такие рассуждения звучат вполне разумно, пока мы не узнаем, что в ее «фрейдистской» интерпретации отец и сыновья олицетворяют ключевые понятия психологии Фрейда: «я», «сверх-я» и «оно». «Младший сын воплощает некоторые аспекты фрейдистского понятия “оно”; старший сын демонстрирует удивительное сходство с идеалом “я” или “совестью”. “Сверх-я” отвечает за нравственный аспект личности».[4] Все эти идеи – один из вариантов теории читательского отклика, поскольку Толберт часто говорит о «точке зрения читателя». Ее взгляды не во всем соответствуют позиции постмодернистов, которые вообще не находят в притчах четко определенного содержания, однако серьезный шаг в этом направлении уже сделан.

---

1 Crossan, *The Dark Interval*, p. 59.

2 P. S. Hawkins, “Parables as Metaphor”, *Christian Scholar's Review* 12 (1983): 226; cf. pp. 226-36.

3 Mary Ann Tolbert, *Perspectives on the Parables* (Philadelphia: Fortress, 1978), p. 99.

4 Tolbert, *Perspectives on the Parables*, p. 104.

5. Здесь мы не имеем возможности надлежащим образом исследовать роль *критики редакций*, представители которой делают акцент на индивидуальной редакторской деятельности каждого евангелиста. Начало этому движению, вероятно, положила работа Дж. Д. Кингсбери «Притчи 13-й главы Евангелия от Матфея» (1969), а дальнейшее развитие оно получило в сравнительно недавно изданной книге Г. У. Форбса «Бог древности. Роль притч в осуществлении замысла Евангелия от Луки» (2001).[5] Не удивительно, что при наличии такого множества подходов некоторые убеждены, что разница между притчей и аллегорией не так уже велика, и что роль последней незаслуженно преуменьшена. В своей работе «Таинственная притча» Мэделин Бушер подчеркивает аллегорический характер многих притч. Крейг Бломберг, Иан Ламбрехт, Мэри Форд и Микель Парсонс тоже отстаивают наличие аллегорических элементов.[6]

6. В заключение следует сказать, что толкователю не стоит применять ко всем притчам один и тот же подход. Зачастую наиболее уместной будет строго историческая интерпретация, предложенная такими учеными, как Додд, Иеремиас и Линнеман. В других случаях можно с осторожностью использовать аллегорическую или экзистенциальную интерпретацию, или теорию читательского отклика. Литературная критика, бесспорно, важна, но в определенных пределах и не в ущерб богословию. Желание придерживаться единого подхода ко всем притчам Иисуса может завести нас только в тупик.

---

[5] G. W. Forbes, *The God of Old: The Role of Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, no. 198 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

[6] Madeline Boucher, *The Mysterious Parable: A Literary Study* (Washington, D. C.: American Catholic Biblical Association, 1977), особенно pp. 17-20; Craig L. Blomberg, *Interpreting Parables* (Leicester: Apollos, 1990), pp. 36-49 and 309-28; Ian Lambrecht, *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (New York: Crossroad, 1981); J. M. Ford, "Towards the Reinstatement of Allegory", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 34 (1990): 161-95; and Mikeal Parsons, "Allegorizing Allegory: Narrative Analysis and Parable Interpretation", *Perspectives in Religious Studies* 15 (1988): 147-64.

7. Дополнительная литература

Бломберг Крейг. *Интерпретация притчей.* М.: ББИ, 2005.

Blomberg, Craig L., *Interpreting the Parables* (Leicester: Apollos, 1990), pp. 13-170.

Crossan, John Dominic, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (New York: Harper and Row, 1973), pp. 8-15 and 57-78.

Jeremias, Joachim, *The Parables of Jesus*, translated by S. H. Hooke, rev. ed. (London: SCM, 1963), pp. 11-66 and 115-60.

Stein Robert H., *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1981), pp. 15-81.

Thiselton, Anthony C., "Reader-Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus", in Roger Lundin, Anthony C. Thiselton, and Clarence Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1985), pp. 79-115.

Глава 4

Герменевтическое наследие древности. Иудаизм и древнегреческая философия

1. Герменевтика раввинистического иудаизма

Эта глава может показаться некоторым читателям не более чем утомительным перечислением фактов и имен. Однако ее цель – показать, что (1) ни один метод интерпретации в иудаизме не превалировал над всеми остальными; (2) уже в первом веке (и даже ранее) в области интерпретации древнееврейских священных писаний стали возникать вопросы, по которым ученые до сих пор не пришли к единому мнению. Иудаизм никогда не отличался единообразием. Достаточно вспомнить хотя бы различия между раввинистическим и эллинистическим иудаизмом, учением кумранских общин (создавших рукописи Мертвого моря) и так называемым апокалиптическим движением, не говоря уже о современном иудаизме. В раввинистическом иудаизме (его появление можно датировать примерно 70 г. н. э.) учение набожных фарисеев значительно отличалось от учения священников-саддукеев, хотя в состав синедриона и его правящего совета входили представители обеих групп. Однако их методы толкования Писания были практически идентичны.

К моменту зарождения христианства в иудаизме сформировалось множество методов интерпретации. До сих пор не установлены точные даты начала раввинистического периода, но к так называемому раввинистическому иудаизму времен Христа разумнее всего было применить исторический, или буквалистский, подход. В то же время это был, в известной степени, атомистический метод интерпретации. Тем не менее, раввины были весьма непоследовательны в этом отношении, и другие направления иудаизма использовали мидраш (гомилетическое истолкование), а в случае необходимости и аллегорическую интерпретацию.

Кроме того, они пользовались экзегезой, называемой «пешер» (в основном истолкование в эсхатологическом ключе) и символической интерпретацией. Христианство унаследовало все эти подходы. Следует помнить, что церковь унаследовала от иудаизма множество нерешенных проблем и способов толкования Писания, большинство из которых популярны и по сей день.

Изучение методов интерпретации, принятых в иудаизме, полезно и само по себе хотя бы потому, что эллинистический иудаизм сильно отличается от раввинистического. Несмотря на взаимопроникновение отдельных элементов, древнюю иудейскую интерпретацию нельзя рассматривать как единую систему. Представители диаспоры, такие как Филон Александрийский, широко использовали символическую и аллегорическую интерпретацию, временами обращаясь и к другим методам. Сохранилось множество источников, непохожих в своей интерпретации Ветхого Завета, а также иудейских и ранних христианских писаний.

Прежде всего, следует упомянуть об отношении иудеев к Священному Писанию. Практически все они верили, что священные книги написаны по вдохновению Святого Духа. Писание представляло собой логически связную единую книгу и несло в себе Божью истину. В большинстве своем иудеи отождествляли Писание с Божьей мудростью и верили, что каждое его слово имело особый смысл и значимость.[1] Одним из ранних примеров такой интерпретации считается Палестинский таргум, сборник, состоящий из переводов на арамейский и толкований текстов для тех, кто посещал синагогу. Поэтому многие знали Писание только в арамейском переводе. Традиция перевода Писания началась с арамейского, когда были переведены все книги, за исключением тех, которые были изначально написаны на этом языке: части Книг Даниила, Ездры и Неемии. Перевод мог выполнить любой из прихожан синагоги, а позднее он стал сопровождаться интерпретацией.[2]

Агадический (по большей части повествовательный) таргум нашел воплощение в нескольких источниках. Несмотря на имеющиеся сходства, каждый из следующих документов уникален: Таргум Неофит, Фрагментарный таргум, Фрагметарный таргум Каирской генизы, Таргум Онкелоса и Псевдо-Ионафана.[3] Фрагментарный таргум Онкелоса, Поздний таргум псевдо-Ионафана и недавно обнаруженный Таргум Неофит I

---

[1] Daniel Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 22, (Missoula: Scholars Press, 1975), pp. 19-29.

[2] Этот процесс описывается в Мишне *Мегилла* 4:4.

[3] Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 21-23; cf. P. Grelot, *What Are the Targums? Selected Texts* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1992).

представляют собой переводы и толкования Пятикнижия. Таргум Псевдо-Ионафана – это таргум пророческих книг, а таргумы к Писаниям носят более индивидуальный характер.[4] Наличие таргумов среди свитков Мертвого моря позволяет датировать некоторые из них первым веком до н. э., а некоторые и более ранним периодом (например, 11QTgJob и 4QTgJob).

Поначалу таргумы представляли собой переводы. В Исх. 33, 3 в древнееврейском тексте сказано: «Сам не пойду среди вас». В Таргуме Неофит мы читаем: «Не удалю от вас присутствия своего». Дословный подстрочный перевод не передает истинного содержания переводимого текста. В Быт. 4, 14 говорится: «Вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь». В Таргумах Неофит и Онкелоса мы читаем: «Вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, но невозможно скрыться от лица Твоего». Всякий перевод незаметно переходит в интерпретацию. По мнению создателей таргумов, стараясь донести до читателя свежую мысль, нельзя пренебрегать тем, что им уже известно о Боге.

Иногда таргумы расширяют содержание отрывка. Так, в Палестинском таргуме к Быт. 6, 3 мы читаем: «Вот, Я дал им сто двадцать лет в надежде, что они раскаются в своих грехах, но они этого не сделали». В синодальном же переводе сказано просто: «Пусть будут дни их сто двадцать лет». Еще одним примером может служить стих Быт. 3, 1. В Таргуме Неофит сказано: «И *Моисей* пришел на гору, которую осеняла слава Господня». В древнееврейском оригинале Быт. 3, 1 мы читаем: «...и пришел к горе Божией, Хориву». Чилтон утверждает, что, несмотря на трудности сопоставления,

> *некоторые отрывки дошедших до наших дней таргумов поразительно похожи на новозаветные высказывания Иисуса. Вспомним Евангелие от Луки 6, 36: «Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд». Эти слова очень похожи на Таргум Псевдо-Ионафана к Лев. 22, 58. Евангелие от Марка 4, 11-12 начинается словами: «И сказал им: вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят». Эти стихи отражают смысл Ис. 6, 9-10 в понимании автора Таргума Ионафана.*[5]

Сохранявшиеся в письменной форме таргумы положили начало Талмуду, содержавшему более подробное толкование. Хотя Палестинский

---

[4] Craig A. Evans, "Targum", in *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, ed. Stanley E. Porter (London and New York: Routledge, 2007), pp. 347-49.

[5] Bruce D. Chilton, "Targum", in *Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. John H. Hayes, 2 vols. (Nashville: Abingdon, 1999), 2:533; cf. pp. 531-34; and Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* (London: SPCK, 1984).

таргум появился только во втором веке нашей эры, большая его часть берет начало в ранней устной традиции. Мишна тоже датируется первой половиной второго века, причем заслута ее упорядочения и приведения в систему приписывается равви Иуде «Принцу» в 135 г. н. э. Равви Иуда разделил ее на шесть частей и шестьдесят три трактата. Писание трактуется в свете других библейских отрывков, при этом считается, что Писание *применимо ко всем областям жизни*. Равви Иуде приписывается высказывание: «Тот, кто делает литературный перевод – кощунствует, кто переводит дословно – лжёт».[1] Но в таргумах огласовки расставлены поиному, нежели в масоретском тексте, который считается нормативным в раввинистической еврейской традиции. Возможно, они были написаны ранее, но вероятнее всего, что изменения были внесены в процессе переписывания. Таргумы нередко содержали расширенный вариант текста: Дарий, например, был назван сыном Есфири. Традиции в них зачастую отражали свое время и место.

Тосефта, дополнение к Мишне, была написана учеником равви Иуды. Гемара, датируемая более поздним сроком, состоит из записей бесед законников, старавшихся найти Мишне применение во всех областях жизни. Затем следуют проповеди, или мидраш (от глагола *darash*, то есть «исследовать», «изучать»), и мы вновь возвращаемся к экзегезе и интерпретации Писания.

В синагоге Писание читали (седер и гафтара) и проповедовали (мидраш). Основанием проповеди был, как правило, какой-либо отрывок Писания. Равви Гиллель (родился примерно в 25 г. до н. э. в Вавилоне) сформулировал семь «правил» (*middoth*) интерпретации.[2] Эти «правила» возникли в результате дискуссии о том, что важнее – Пасха или суббота. Как уже отмечалось, первые пять непосредственно связаны с дедуктивной логикой, и, строго говоря, имеют мало общего с герменевтикой. Например, первое правило гласит, что большее включает в себя меньшее, и только шестое и седьмое имеют самое прямое отношение к герменевтике. Шестое правило предписывает в процессе интерпретации опираться на параллельные места Писания, а седьмое гласит, что смысл отрывка зависит от его контекста. Равви Ишмаэль бен Елисей, ученик Гиллеля, увеличил число правил до тринадцати с целью ограничить нововведения равви Акивы. Позднее равви Элиэзеру бен Иосе Галилеянину приписывали уже целых тридцать два правила. Однако мидраш по-прежнему состоял из множес-

---

1 Вавилонский Талмуд *Киддушим* (Помолвка) 49a; Patte, *Early Jewish Hermeneutic*, p. 63 n.

2 Вавилонский Талмуд *Шаббат* 31a; о правилах см. Patte, *Early Jewish Hermeneutic*, pp. 109-10; and Longenecker, *Biblical Exegesis*, pp. 32-35.

тва разных частей, как правило, независимых друг от друга.[3] Равви Акива (50–135 гг. н. э.) трактовал Песни Песней аллегорически, как описание Божьей любви к Израилю. Мидраш включал в себя сифре к Левит, Числам и Второзаконию (они относились к категории правил поведения, закона или галахи, в отличие от повествовательной Агады). Сифре были составлены, вероятно, в середине или в конце второго века. Агадический мидраш к книге Бытия датируется примерно третьим веком.

Многие современные христиане привыкли читать отрывки Писания, специально собранные и систематизированные в соответствии с церковным календарем. Публичные чтения Писания сначала в храме, а затем в синагогах начались в дохристианский период и тоже устраивались в дни главных праздников и по субботам. Истоки и точные даты начала этой традиции неизвестны. В конце концов установился трехлетний цикл. Значительно позже Мишна, берущая начало в более ранней традиции, разрослась в Талмуд. Палестинский Талмуд был создан раньше, чем Вавилонский, но именно последний дает нам представление о раввинистическом иудаизме в период между вторым и шестым и даже десятым веками, хотя Палестинский Талмуд восходит к более ранним устным традициям. Об их происхождении практически ничего не известно.

Вера в то, что Писание применимо во всех областях жизни, находит в Талмуде даже больше подтверждений, чем в Мишне. Поэтому он остается дополнением к Писанию, а не его заменителем. Авторы Талмуда искали возможность практического применения Писания в ситуациях, недостаточно четко представленных в Библии. Эрнст фон Добшуц считал, что всякая герменевтика неизбежно «дополняет» текст.[4] По сравнению с Мишной, Талмуд стал новым этапом и своеобразным путеводителем в процессе развития иудаизма, хотя формально он был поделен на те же смысловые части. Так, слово «Бог» иногда заменяли эвфемизмом или вообще не использовали, преклоняясь перед божественной трансцендентностью, хотя то же можно наблюдать и в таргумах. Иногда вместо него использовались обозначения «Слава», «Присутствие» или «Слово» (*Мемра*).

Еще один ранний пример интерпретации Писания можно найти в Свитках Мертвого моря. Кумранская община процветала еще в дохристианские времена (примерно 200 или 150 гг. до н. э. – 70 г. н. э.), однако ее учение представляло собой одну из разновидностей иудейской ереси, которую не следует путать с раввинистическим иудаизмом. Члены

---

[3] J. V. Doeve, *Jewish Hermeneutic in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen: Van Gorcum, 1954), pp. 65-75.

[4] Ernst von Dobschütz, "Interpretation", in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 7, ed. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1926), p. 391; cf. pp. 391-95.

кумранской общины считали остальных иудеев грешниками, предавшими свое наследие. Они удалились от мира, уверенные, что живут в конце времен. Себя они считали избранными преемниками библейского откровения, получившими от Бога особое откровение и дар интерпретации. Иногда это был пешер, возвещавший о конце времен, в результате чего жители Кумрана трактовали значительную часть Писания, в частности, пророчества, как обращение непосредственно к ним, и ожидали скорейшего исполнения обещанного.

Итак, кумранские методы интерпретации нельзя считать характерными для основного течения иудаизма. Эта традиция оставалась, если можно так выразиться, в тени, в отличие от других традиций, представлявших раввинистический иудаизм (например, учения Иринея, более известного, нежели идеи других Отцов церкви).

Библейская интерпретация вновь и вновь становилась темой кумранских писаний. Некоторые из них представляли собой комментарии, например, знаменитый «Комментарий на книгу пророка Аввакума». По мнению его авторов, в Авв. 1, 5 говорилось о возглавлявшем тогда их общину Учителе праведности (1QpHab 2,1-3). Более подробное представление об особых трактовках тех или иных текстов можно получить из работ Питера Энса.[1] Хэнсон упоминает о весьма специфическом толковании стиха Наум. 2, 11.[2] Львом здесь именуется греческий царь Деметрий, а слово «киттим» в Авв. 3, 2 означает римлян. Некоторые сравнивают такую интерпретацию (пешер) с Лк. 24, 27, где Иисус рассматривает некоторые события в Писании применительно к себе самому. Эта широко распространенная точка зрения до сих пор остается спорной.

2. Литература эллинистического иудаизма

Что мы знаем о литературе грекоязычного, или эллинистического, иудаизма?

1. Наиболее известен греческий перевод еврейской Библии – *Септуагинта* (LXX). Ричард Лонгенекер и другие утверждают, что, в отличие от таргумов, на Септуагинту не стоит опираться в изучении иудейских методов интерпретации Писания.[3] Хотя тексты Септуагинты древнее Масоретских (считавшихся нормативными для раввинистического иудаизма), все ее варианты включают в себя расширенный и дополненный

---

[1] Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), pp. 124-26.

[2] Anthony Tyrrell Hanson, *The Living Utterances of God: The New Testament Exegesis of the Old* (London: Darton, Longman and Todd, 1983), pp. 15-16.

[3] Longenecker, *Biblical Exegesis*, pp. 20-21.

перевод древнееврейского оригинала. Мартин Хенгель и другие ученые справедливо указывают на отсутствие четкой границы между палестинским и эллинистическим иудаизмом, несмотря на существенные различия между таргумами и Септуагинтой.[4] Однако следует помнить, что, в отличие от таргумов, Септуагинта была создана с целью распространения иудейских религиозных учений. В известной истории из *Письма Аристея* (200–50 гг. до н. э.) говорится, что египетский царь Птолемей поручил первосвященнику Елеазару составить подробный перевод. Далее сообщается, что Елеазар нанял для работы семьдесят два переводчика. К сожалению, мы не располагаем историческими свидетельствами достоверности этой истории, хотя она упоминается в трудах Филона и Иосифа Флавия. В наше время ее историчность подвергается сомнению. Многие считают, что этот рассказ о происхождении Септуагинты преследует пропагандистские цели.

Пауль Кале заявил в 1915 году, что «Септуагинта» никогда не существовала как единый текст, хотя, по мнению Поля де Лагарда, сохранившиеся отдельные тексты когда-то составляли утраченный ныне единый документ. В настоящее время многие разделяют точку зрения Эммануила Това, утверждавшего в 1981 и позднее в 1986 году, что утраченный оригинал существовал наряду с несколькими другими вариантами, которые принадлежали разным «школам» последователей. Формирование единого текста Септуагинты происходило в первом-втором веках нашей эры. Лонгенэкер полагает, что такие *Tendenzen*, как вера в последнее воскресение и учение об ангелах лишают Септуагинту права считаться примером использования иудейских методов интерпретации. Другой ученый пишет, что называть Септуагинту серьезным или точным переводом «опасно» и даже «несправедливо».[5] Греческий перевод Иов. 42, 17 содержит дополнения к еврейскому тексту: «*Иов* восстанет с теми, кого воскресит Господь». В Ис. 26, 19 сказано: «они оживут», а в Дан. 12, 2: «они пробудятся». Значительные расхождения с Масоретским текстом наблюдаются в книгах Исход (35 – 40) и пророка Иеремии.

Помимо всего прочего, авторы Септуагинты старались избегать антропоморфизмов, сохранившихся в древнееврейском тексте. В Исх. 15, 3 сказано: «Господь муж брани». В этом же тексте Септуагинты мы читаем: «Господь прекращает войны». В Числ. 12, 8 о Моисее сказано: «Образ

---

[4] Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: A Study of Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (London: SCM, 1974), and Hengel, in collaboration with Christoph Markschies, *The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ* (London: SCM, 1991).

[5] Melvin K. H. Peters, "Septuagint", in *The Ancient Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 5:1100; cf. pp. 1093-1104.

Господа он видит», а в Септуагинте: «Он видел славу Господню».[1] Изменены некоторые географические названия, например Ашкелон вместо Екрона в 1 Цар. 5, 10. И, наконец, формулировка некоторых стихов была изменена, чтобы облегчить их понимание. Так, в Пс. 40, 6 (в LXX – 39, 7) сказано: «Жертвы и приношения Ты не восхотел; Ты открыл мне уши». Чтобы сделать текст более понятным, авторы Септуагинты заменили вторую часть на «Ты приготовил уши мои».

Некоторые ученые не разделяют традиционную точку зрения еще и потому, что именно Септуагинта была Священным Писанием ранней церкви, и для многих это камень преткновения. Павел цитирует Септуагинту гораздо чаще, чем Масоретский текст.[2] Многие заявляют даже, что четвертое Евангелие и книга Откровения написаны, опираясь на Септуагинту, хотя и Павлу, и автору Иоанновых книг были, вероятнее всего, хорошо знакомы оба текста Писания. Автор Послания к Евреям, возможно, опирался только на Септуагинту как на единственный доступный ему вариант. Ориген и большинство других Отцов церкви пользовались Септуагинтой, хотя некоторые из них знали древнееврейский. Большинство современных ученых видят значимость Септуагинты в том, что она проливает свет на идеи, господствовавшие в иудаизме третьего, а возможно, и второго веков до н. э.

Эллинистическое влияние проникло в Святую Землю отчасти благодаря Ироду Великому (43–44 гг. до н. э.), который пытался заслужить расположение римлян своей готовностью к восприятию греко-римской культуры. Фарисеи и саддукеи осуждали насильственную эллинизацию как предательство иудейского национального наследия. После смерти Ирода в 4 году до н. э. Филипп стал тетрархом Итуреи и Трахонитиды, Антипатр (под контролем Рима) правил Галилеей и Переей, а Архелай царствовал в Иудее, пока римляне не лишили его трона. За ним последовала целая череда прокураторов, или губернаторов, назначаемых непосредственно римским императором Августом. Позднее, при императоре Тиберии, должность губернатора перешла к Пилату. Галилея («Галилея языческая») была более подвержена эллинистическому влиянию, нежели Иудея. Многие ее жители использовали греческий язык, особенно в торговле.

Именно этот период ознаменовался появлением литературы эллинистического иудаизма, которая заслуживает особого упоминания. Развитие

---

[1] Другие примеры можно найти в работе Hanson, *Living Utterances of God*, pp. 12-13.

[2] Christopher Stanley, Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

торговли и войны вели к численному росту и усилению влияния иудеев, живших в рассеянии. Большие иудейские общины существовали в Риме, Александрии, Сирийской Антиохии и других центрах греческой культуры. Наряду с трудами Филона и Иосифа Флавия наиболее важными литературными памятниками следует считать Четвертую Маккавейскую книгу и написанную под псевдонимом Книгу Премудрости Соломона. Кроме того, мы сочли нужным кратко остановиться и на *Письме Аристея.*

2. *Четвертая Маккавейская книга* (вероятно, около 18–37 гг. н. э.) представляет собой полуфилософский трактат в стиле греческой диатрибы. Это прекрасный образец греческой риторики с элементами проповеди. В ней воспевается мужество маккавейских мучеников и их последователей и одновременно провозглашается превосходство разума. Первосвященник Елеазар предстает перед нами в роли философа. Подобно христианской книге Откровения, мученичество здесь превозносится как победа (*nikao*). Автор убежден, что иудейский закон – единственная истинная философия, а разум помогает человеку избрать жизнь мудрости (4 Макк. 1, 15). Елеазар называет разум «щитом святости» (7, 4): «О священник… О исповедник Закона и философ» (7, 7). Очевидно влияние платонизма на эллинистический иудаизм и его методы интерпретации. Более того, хотя в книге идет речь о душах и бессмертии, в ней ничего не сказано о воскресении, которое подвластно только Богу. Четвертая Маккавейская книга прославляет искупительный подвиг мучеников, причисляя к ним Елеазара и Сократа.

3. *Книгу Премудрости Соломона* (примерно 40 г. до н. э. или между 80 и 10 гг. до н. э.) не следует путать с более ранней Книгой Премудрости Иисуса, сына Сирахова. В ней утверждается вера в Бога и осуждается идолопоклонство, но при этом автор использует приемы греческой риторики. Есть рассуждения о бессмертии, но не о воскресении. Обличение идолопоклонства схоже со словами апостола Павла в Рим. 1, 18-32. Об этом говорится в Прем. 1 – 5, и особенно Прем. 14, 24-26, а также в Прем. 13 – 15. По сути, в книге затрагиваются темы, типичные для синагогальной проповеди. Подобно Четвертой Маккавейской книге и трудам Филона, она объясняет привлекательность идей Платона для грекоязычных иудеев, однако не может служить типичным примером иудейской библейской интерпретации.

4. *Письмо Аристея* (примерно 100 г. до н. э.), как уже известно, было попыткой объяснить происхождение Септуагинты якобы с точки зрения очевидца. На деле же оно представляет собой апологетику иудейского Священного Писания, написанную представителем александрийской диаспоры для грекоязычных читателей. Автор пытается доказать, что Моисеев закон вполне соответствует философским принципам,

которых придерживалось большинство образованных греков того времени. В связи с этим все, что широкому кругу читателей могло показаться субъективным или излишне культурно обусловленным, истолковывалось таким образом, чтобы избежать недопонимания. Так, например, стих, разрешающий употреблять в пищу «всякий скот, у которого раздвоены копыта и на копытах глубокий разрез, и который жует жвачку» (Лев. 11, 3) трактуется как аллегорический призыв к мудрости и проницательности. Следы аллегорической интерпретации в Четвертой Маккавейской книге и Книге Премудрости Соломона далеко не столь очевидны.

5. Классическим представителем иудейской аллегорической интерпретации считается *Филон Александрийский* (примерно 20 г. до н. э. – 50 г. н. э.). Специалисты до сих пор относятся к нему неоднозначно. Можно ли (вслед за Э. Р. Гуденафом) рассматривать его идеи как типичные для основного течения эллинистического иудаизма диаспоры, или (как полагает С. К. Баррет) это был человек независимых взглядов, абсолютно нехарактерных для того времени? Важно помнить, что он был в первую очередь апологетом, который отстаивал авторитетность Писания как «святого», или «божественного», слова, стараясь привлечь к нему внимание образованных эллинов.[1] Почитая Моисея, Филон в то же время говорит о великом Платоне и часто цитирует Гомера, Пиндара, Еврипида и других греческих писателей. Он увлекался идеями Зенона, Клеантеса, пифагорейцев и особенно Платона. Филон принадлежал к двум мирам и не знал себе равных в аллегорической интерпретации священных писаний.

Филон отвергает поверхностный (или буквальный) смысл текста всякий раз, когда, по его мнению, в нем говорится нечто недостойное Бога, умаляющее его мудрость или трансцендентность. Так, про Адама нельзя сказать, что он «прятался» от Бога (Быт. 3, 8), поскольку это предполагает отрицание божественного всеведения; Адам не мог «прятаться» от всеведущего Бога. Необходимо найти иной (*allos*) смысл. Поверхностное значение фразы: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево» неприемлемо для образованных александрийцев, греков и римлян. Это полная «бессмыслица»; в отрывке скорее аллегорически повествуется о «насаждении» добродетелей в душу человека.[2] История о Вавилонской башне (Быт. 11, 1-9) не имеет ничего общего с очевидным поверхностным смыслом рассказа о происхождении языков. Ее главные темы – всемогущество Бога и человеческое безрассудство.[3] Филон призывает аллегорическую интерпретацию для решения, предположительно,

---

[1] Philo, *On Change of Names* 8; *The Heir of Divine Things* 53; and *On the Life of Moses* 3.23.

[2] Philo, *On Husbandry* 8-9.

[3] Philo, *On the Confusion of Tongues* 38.

современных сложных вопросов типа: «Где Каин нашел себе жену, и как он построил "город"» (Быт. 4, 17).[4] Два рассказа о сотворении мира в Быт. 1, 1 – 2, 3 и 2, 4-25 повествуют, соответственно, о небесном, или духовном (Быт. 1, 27), и о земном, плотском Адаме (Быт. 2, 7).[5] Числа крайне редко обозначают количество, как правило, они содержат в себе символический смысл, например, число *один* обозначает единого истинного Бога.[6]

Хотя в основе его герменевтики лежит апологетика и уверенность в правоте Платона, разделявшего земное и духовное, он отстаивает свой метод с точки зрения природы и жанра текста. Поскольку невозможно представить, чтобы змей заговорил (Быт. 3, 1), в этом стихе должен быть заключен иной, более глубокий смысл, никак не связанный со змеем. Филон не мог согласиться с тем, что Моисеево Писание говорит прежде всего о конкретных или условных ситуациях, вместо того чтобы проповедовать общие принципы, выходящие за пределы пространства и времени. Так, путешествие Авраама из Ура Халдейского (Быт. 12, 1 – 25, 8) символизирует странствия души или духа, возрастающих в мудрости. Иаков, пересекающий Иордан со своим посохом (Быт. 32, 10), олицетворяет победу порядка (посох) над примитивным хаосом (Иордан).

В библейской интерпретации Филона господствует его концепция божественной трансцендентности. Генри Чедвик пишет: «Из всех нехристианских писателей первого века наиболее поучительными для христианского историка являются именно книги Филона».[7] Он пытался сохранить верность Библии и иудаизму и одновременно сделать их привлекательными для образованных римлян, знакомых с греческой философией, в том числе с платонизмом, стоицизмом и неопифагорейской философией. В работах Филона встречаются упоминания об историческом ядре Писания, которое нельзя трактовать аллегорически. Влияние его идей косвенно ощутили на себе Отцы христианской церкви. Вместе с Павлом он осуждает языческое идолопоклонство и его последствия (ср. Рим. 1, 18-32) и пишет о том, что наше «жительство» на небесах, а здесь, на земле, мы видим Бога «как бы сквозь тусклое стекло». Его литературное наследие огромно и заслуживает серьезного внимания.

6. *Иосиф Флавий* (примерно 37–100 гг. н. э.) родился в Иерусалиме в семье священника. Хорошо знал учения фарисеев, саддукеев и ессеев. В девятнадцать лет стал фарисеем.[8] В 64 г., в возрасте двадцати шести лет,

[4] Philo, *On the Posterity and Exile of Cain* 11 and 14.

[5] Philo, *On Allegorical Interpretation* 3.12 and 3.16.

[6] Philo, *On Allegorical Interpretation* 2.1.

[7] Henry Chadwick, "St. Paul and Philo of Alexandria", *Bulletin of the John Rylands Library* 40 (1965-66): 288; cf. pp. 286ff.

[8] Josephus, *Life* 2.12.

он отправился в Рим, чтобы добиться освобождения нескольких пленных священников. Его миссия оказалась успешной, и в 66 г. он пытался отговорить соотечественников от войны с Римом.[1] Во время последовавшей осады Иерусалима он призывал иудеев сдаться Титу. После войны он вместе с Титом отправился в Рим, где получил римское гражданство, денежное содержание и поместье. Все его книги, особенно «Иудейская война» и «Жизнь», свидетельствуют о том, что симпатии Флавия, очевидно, на стороне римлян. Двадцатитомное сочинение «Иудейские древности» повествует об истории иудеев со времен сотворения мира. Однако, толкуя Писание, он считал возможным исключать из него все, что могло бы показаться оскорбительным для римлян.

3. Иудейская апокалиптическая литература времен Христа

Мы закончим главу кратким обзором самых значительных апокалиптических писаний (примерно 200 г. до н. э. – 100 г. н. э.) Красной нитью в каждом из них проходит мысль о том, что в мире слишком много зла, и ничего уже нельзя исправить. Человечеству остается лишь ожидать решительного вмешательства Бога в историю, результатом чего станет новое творение, а возможно, и воскресение. Все это может произойти очень скоро.

1. Одним из важных и сравнительно ранних апокалиптических документов считается *Первая Книга Еноха 37 – 71* (примерно 100–180 гг. до н. э.) В ней говорится о веке нынешнем и грядущем, и при этом явно различим мессианский подтекст.

2. Непосредственный интерес для нас представляют так называемые *Псалмы Соломона* (примерно 50–40 гг.). В памяти людей еще были свежи события, связанные с захватом Иерусалима Помпеем, и *Псалмы Соломона* обличают иноземных завоевателей, усматривая в Писании прямое указание на происходившее в те дни. Божий завет с Давидом воспевается в надежде на явление царя, который очистит Иерусалим от язычников, в том числе от латинян. Применение Писания к современным автору событиям отчасти напоминает кумранские методы интерпретации (пешер).

3-4. *Вторая Книга Ездры* (4 Ездры) и *Вторая Книга Варуха* (Апокалипсис Варуха) (примерно 50–59 гг. н. э.) тоже носят ярко выраженный эсхатологический характер. Вторая Книга Ездры напоминает апокалиптические видения Даниила, где «некто видом как человек из морских глубин» «восседает на облаках небесных», а лев из рода Давидова спасает остаток Израиля в назначенное Богом время (13, 3; ср. Гал. 4, 4). Когда придет

[1] Josephus, *Life* 4.17-19.

время суда, Господь соберет праведных в свои житницы. Об Апокалипсисе Варуха Клауснер пишет: «Ни в одном псевдоэпиграфе мы не находим столь ярко выраженных мессианских упований».[2] Вторая Книга Ездры более «исторична» в описании взаимоотношений Бога с Израилем, в противоположность *Второй Книге Еноха*, содержащей в основном описания видений. К такого рода литературе наиболее применима символическая интерпретация. Альберт Швейцер и некоторые другие ученые считают Вторую Книгу Ездры и *Вторую Книгу Варуха* чрезвычайно важными для понимания посланий апостола Павла,[3] хотя книги своими апокалиптическими видениями больше похожи на Откровение Иоанна. В отличие от *Второй Книги Варуха*, Вторая Книга Ездры изображает грехопадение Адама как вселенскую катастрофу.

5-6. *Заветы двенадцати патриархов* представляют собой дополнения к книге Бытия и содержат примеры добродетельной и порочной жизни, а также нравоучения. «К историческому библейскому повествованию сделано дополнение в форме агадического мидраша с привнесением в него этических наставлений».[4] Книга *Юбилеев* содержит полную переработку библейского материала от 1-й главы Бытия до 12-й главы Книги Исхода. Она так далека от интерпретации, что, по мнению некоторых ученых, вообще не требует предварительного знакомства с Писанием. Другие, в том числе Гоппелт, видят в ней «классический пример агадической трактовки Писания».[5]

4. Греческие корни библейской интерпретации. Стоики

Одним наиболее обсуждавшихся вопросов в Греции между шестым и четвертым веками до н. э., был вопрос об аллегорической интерпретации. Оправдано ли было аллегорическое прочтение Гомера и Гесиода? Аллегорическая интерпретация библейских текстов была предметом споров в ранней церкви, а впоследствии вновь вызвала самые противоречивые мнения в период Реформации.

---

[2] J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, trans. W. F. Stinespring (London: Allen and Unwin, 1956), p. 331.

[3] Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, trans. W. Montgomery (London: Black, 1931), chapter 3.

[4] Leonard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. D. H. Hadvig (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), p. 25.

[5] Goppelt, *Typos*, p. 25.

Греческая традиция аллегорической интерпретации берет начало в произведениях Теагена из Региума и Гекатея, историка и географа шестого века до н. э. Идеи Теагена были популярны в то время (около 525 г.), но ни одна из его работ не сохранилась. Однако из надежных источников известно, что он предложил аллегорическую трактовку некоторых произведений Гомера прежде всего с целью защитить эти священные и глубоко почитаемые тексты от нападок рационалистов, осуждавших политеизм Гомера и сомнительные нравственные ценности его героев. Гомеровские истории о ревности и соперничестве богов и богинь греческого пантеона Теаген трактовал как аллегории природных стихий или мифы, поощрявшие сдержанность и благоразумие. Аполлон и Гефест олицетворяют огонь, Посейдон – воду, Гера – воздух и т. д. В пятом веке Метродор из Лампсака толковал гомеровские рассказы о богах как аллегории частей человеческого тела. Аполлон символизировал желчь, а Деметра – печень. Этот аллегорический код не ограничивался рамками физиологии; в нем отражен строгий порядок, объединяющий вселенную и человечество в стройную философскую систему, о которой говорится во многих заслуживающих уважения литературных источниках. Зенон (примерно 334–262 гг.), основатель стоической школы, так же трактовал Гесиода. Клеантес (примерно 331–232 гг.) считал Пантеон (за исключением Зевса) олицетворением сил природы, а Зевса – символом божественного порядка и власти.

Ранние представители стоической философии и риторики тоже занимались аллегорической интерпретацией. Платон (примерно 428–348 гг.) испытывал по этому поводу серьезные сомнения. Следует различать *аллегорическую интерпретацию* текстов, которые сами по себе могут и не носить аллегорический характер, и действительно *аллегорические тексты*. Аллегорическая интерпретация означает герменевтический прием, предполагающий наличие у текста смыслового содержания, отличного (*allos*) от грамматического, или повседневного, «словарного» смысла. Оно не похоже на то, что, по мнению читателя или толкователя, лежит в основе текста. Вместо возникшего позднее слова *аллегория* Платон и большинство его предшественников предпочитали использовать термин *hyponoia* (скрытый смысл). В *аллегорических текстах* обычный повседневный язык используется для передачи особого символического смысла.

Платон признавал, что в гомеровских поэмах есть отрывки, содержащие мифологический смысл, более глубокий, чем простое описание. Тем не менее, он осуждал *неумеренную* аллегорическую интерпретацию как

плод «примитивной мудрости».[1] В «Федре» Сократ выступает в защиту рационализма и против полетов фантазии.

В первом веке нашей эры Гераклид и Корнут вели дискуссии по поводу принципов интерпретации ранних стоиков и платоников. Гераклид разделял взгляды стоиков на буквальное, «поверхностное» прочтение Гомера, как если бы Афина действительно тянула Ахилла за волосы, а остальные боги злоумышляли против Зевса. Это обедняет текст и искажает его смысл. В первом случае автор описывает всего лишь субъективную нерешительность и психологическое состояние Ахилла, а во втором – взаимодействие воздуха (Геры), солнца (Аполлона) и воды (Посейдона) с небесами (Зевсом). Более того, Гераклид утверждал, что Гомер «говорит одно, а имеет в виду другое... Это называется аллегорией (от греческого *allegoria kaleitai*)».[2] Читатели, сумевшие внимательнее вчитаться в текст, поймут, что в своих произведениях Гомер передает глубокую жизненную философию.

Философы-платоники расходились в своей оценке аллегорической интерпретации. Некоторые отвергали ее в теории, но принимали на практике. Плутарх, например, относился к ней настороженно. Он осуждал попытки необдуманного привнесения в текст космологических теорий, признавая в то же время, что мифология скрывает в себе либо символический, либо практический смысл, выходящий за рамки простого объективного описания. В главе, посвященной демифологизации, мы будем говорить о том, что Рудольф Бультман разделяет общепринятое мнение о «мифах»: они скорее отражают *субъективные взгляды* и провоцируют *реакции* читателей, чем «объективно» описывают события или состояние дел.

Пока греческие мыслители аллегорически трактовали Гомера и Гесиода, иудеи, как уже отмечалось, предпринимали попытки аллегорической интерпретации древнееврейской Библии. Некоторые отрывки Ветхого Завета предположительно можно считать аллегорическими *текстами*. Например, большой орел, кедр и виноградная лоза в Иез. 17, 1-10 аллегорически изображают вавилонского царя, иудейского царя и политические отношения между ними. Книга Иезекииля так богата символизмом и метафорами, что расширенное или даже аллегорическое толкование было бы вполне уместно.

И все же более систематическая аллегорическая интерпретация обязана своим происхождением не столько интересу к определению жанра текста, сколько озабоченностью вопросами божественной трансцендентности и антропоморфизма. Аристовул в первой половине второго века

---

[1] Plato, *Phaedrus* 229e.

[2] Heracleitus, *Quaestiones Homericae* 22.

писал о библейских отрывках, содержавших антропоморфическое описание Бога. К ним относились не только очевидные метафоры типа «рука Бога», обозначающая его могущество в действии, но и такие выражения, как «сошествие» Бога на Синай или упоминание о том, что он «почил» в седьмой день творения (Быт. 2, 2). По мнению Аристовула, последнее означало не прекращение деятельности, а установление непреложного порядка вещей. Р. П. К. Хэнсон справедливо полагает, что это не аллегорическая интерпретация, а попытка удержаться на краю аллегории. Тем не менее, добавляет Хэнсон, Аристовул «копирует свои аллегории с эллинистических образцов».[1]

Умберто Эко поясняет, что Филон использует аллегорическую интерпретацию прежде всего для того, чтобы *расширить* горизонты текста от частной, ограниченной во времени ситуации до общефилософских или богословских принципов. Александрийские Отцы церкви, используя аллегорию, преследуют совершенно противоположные цели, а именно: *ограничить* практическое применение текста *христологией*.[2] Кроме того, он считает, что дохристианская аллегорическая интерпретация имела тенденцию к подмене «религиозного» смысла философским или светским, тогда как в раннехристианских аллегориях обычный смысл нередко заменялся более религиозным.

Рассуждая о Новом Завете и герменевтике второго века в следующей главе, мы будем изучать взаимосвязь между аллегорической интерпретацией и использованием *типологии*. Говоря о притчах, мы уже убедились в ее сложности. Подробнее об этом пойдет речь в шестой главе, где мы рассмотрим развитие герменевтики в период с третьего по тринадцатый века, а также в главах, посвященных Реформации, Просвещению и зарождению библейской критики.

5. Дополнительная литература

Hanson, R. P. C., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London: SCM, 1959), p. 43.

Jensen, Alexander, *Theological Hermeneutics*, SCM Core Text (London: SCM, 2007), pp. 9-23.

Patte, Daniel, *Early Jewish Hermeneutics in Palestine*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 22 (Missoula: Scholar's Press, 1975), pp. 49-129.

---

1 R. P. C. Hanson, Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture (London: SCM, 1959), p. 43.

2 Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language* (London: Macmillan, 1984), pp. 147-48.

Глава 5

Новый Завет и второй век нашей эры

Новый Завет поднимает, по крайней мере, три типа вопросов, связанных с интерпретацией текста. В одних отрывках Иисус и Ветхий Завет рассматриваются как своеобразные *ориентиры* при изучении взаимоотношений Бога с миром. В других для выделения главной мысли используется *типологическая* или аллегорическая интерпретация. Наконец, есть фрагменты, где *Иисус из Назарета* предстает перед нами в качестве долгожданного Божьего посланника, о котором говорили пророки и авторы ветхозаветных писаний. К ним относятся, например, первые три главы Евангелия от Матфея. Сначала мы рассмотрим примеры, где Ветхий Завет выступает в роли системы координат для *предварительного понимания* евангелия Иисуса Христа. Ведь именно Ветхий Завет был Священным Писанием новозаветной церкви.

1. Ветхий Завет как фон для предварительного понимания. Апостол Павел и евангелия

Начиная свое исследование с самых ранних церковных догматов, мы обнаруживаем, что согласно преданию, сложившемуся еще до написания Павлом своих посланий (то есть до 51 г. н. э.), «Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15, 3-4). Здесь говорится не об одном конкретном стихе. По словам Павла, ключ к пониманию смерти и воскресения Христа в том, что эти события произошли «по Писанию» (*kata tas graphas;* слово «*писание*» в греческом оригинале стоит во множественном числе). Ульрих Луц пишет: «Для Павла Ветхий Завет не был прежде всего объектом понимания, поскольку он сам создает условия для понимания».[3] Речь идет не об одном пророчестве, то есть о воскресении в «третий день» (Ос. 6, 2),

[3] Ulrich Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Munich: Kaiser, 1968), p. 134.

а о полноте представленного в Ветхом Завете Божьего замысла, согласно которому Раб Господень должен был претерпеть страдания и впоследствии восторжествовать над врагом.[1]

Андерс Эриксон указал на серьезную значимость общей ранней апостольской традиции для написания Павлом своих посланий и для церковного учения.[2] Исторические горизонты иудейских Писаний дают нам возможность правильно понять смысл свершенного Богом во Христе, «когда пришла полнота времени» (Гал. 4, 4). По свидетельству Луки, Иисус сказал ученикам: «...вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний» (Лк. 24, 44-45). В Лк. 24, 26-27 эта мысль выражена по-иному: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им (греч. *diermēneusen autois*) сказанное о Нем во всем Писании (греч. *en pasais tais graphais*)».[3]

Все сказанное имеет непосредственное отношение к современным дискуссиям в области герменевтики. Со времен Маркиона во втором веке (см. ниже) многие богословы практически отказались от изучения Ветхого Завета, забывая, что именно он служил Священным Писанием для Иисуса и новозаветной церкви. Понимание Ветхого Завета, или древнееврейской Библии, – необходимое условие для правильной интерпретации Нового Завета. Даже Шлейермахер мог бы создать совершенно иное богословское учение, если бы уделил Ветхому Завету столько же внимания, сколько Новому Завету, Канту, философии, идеям Просвещения и немецкой культуре своего времени. Следует помнить, что он преподавал практически все остальные богословские дисциплины. Еще более серьезные претензии могут быть предъявлены Бультману.

Если верить А. Т. Хэнсону, Отто Михелю, Ульриху Луцу, Ричарду Лонгенекеру, Муди Смиту, Дж. В. Аагесону и другим специалистам в этой области, авторы Нового Завета неоднократно оценивают иудейские Писания как контекст, необходимый для понимания истинного смысла пришествия Христа, его подвига и евангелия.[4] В своих самых

---

1 Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000), pp. 1186-1203.

2 Anders Ericksson, *Tradition as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1998), especially pp. 86-97 and 332-78.

3 Richard Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969), pp. 23-26.

4 См., например, J. W. Aageson, *Written Also for Our Sake: Paul and the Art of Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), and Richard N. Longenecker,

важных посланиях Павел говорит, что евангелие было «обещано... через пророков... в святых писаниях» (Рим. 1, 2). Та же мысль повторяется в Рим. 3, 21-22. Далее, в Рим. 15, 4 Павел убеждает читателей, что книги Ветхого Завета предназначены «нам в наставление» и даруют «утешение». В Рим. 4, 1-15 Павел приводит в пример Авраама, которого называет «отец наш» (4, 1), ибо он был оправдан по Божьему обетованию. В главах с девятой по одинадцатую Послания к Римлянам говорится об израильтянах, «родных мне по плоти» (Рим. 9, 3). Многие, в частности Альберт Швейцер, убеждены, что, цитируя Ветхий Завет в посланиях к Римлянам и Галатам, Павел учитывает особенности своей аудитории, состоявшей из иудействующих или христиан из иудеев, которые ожидали увидеть в письме ссылки на Священное Писание. Однако это едва ли справедливо в отношении посланий к Коринфянам. В 1 Кор. 10, 1-13 Павел называет Израиль прообразом христианской церкви. Он пишет, что «это были образы для нас» (10, 6), «описанные в наставление *нам*» (10, 11). Во 2 Кор. 1, 20 Павел повторяет божественные обетования во Христе, а во 2 Кор. 3, 14-18 он говорит, что «покрывало», окутывающее ветхий завет (греч. *diathēkē*), «снято» для верующих во Христа.

Все сказанное относится не только к отдельным отрывкам, но и к основным темам апостольских посланий. Христос предстает перед нами в роли «последнего» (эсхатологического) Адама (Рим. 5, 12-21; 1 Кор. 15, 45-50). Евангелие несет с собой новое творение (Гал. 3, 27-28; 2 Кор. 5, 17). Церковь – это духовный Израиль (Рим. 9, 4-5). Павел вспоминает историю Авраама из Быт. 15 (ср. Гал. 4, 21-31).[5] Том Холланд также указывает на значимость Ветхого Завета для учения Павла.[6] Многие его метафоры, например, упоминание об оливковом дереве, были бы непонятны без ссылки на Писание (Рим. 11, 17-24).

В синоптических Евангелиях Иисус в крещении отождествляет себя с Израилем как представитель Божьего народа. Его называют Божьим Рабом и Сыном, как сказано в Ис. 40 – 55 и в некоторых псалмах (Пс. 2, 7; Мк. 1, 11). Во время преображения Моисей и Илия олицетворяют Закон и Пророков. Нагорная проповедь содержит многочисленные сравнения с Ветхим Заветом. Иисус неоднократно сравнивает себя с Моисеем. Он и есть новый Моисей. Некоторые совершенные им чудеса находят явные параллели в Ветхом Завете, которые нельзя считать простым совпадением.

Biblical Exegesis in the Apostolic Period (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

5 Леонард Гоппельт затрагивает эти темы в своих работах. См. Leonhard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. D. H. Hadvig (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), pp. 127-52.

6 Tom Holland, *Contours of Pauline Theology: A Radical New Survey of the Influences on Paul's Biblical Writings* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2004).

Вспомним, например, воскрешение юноши из Наина (Лк. 7, 11-17) и историю Илии в 3 Цар. 17, 17-24 (или 4 Цар. 4, 18-37). В обоих случаях умерший назван «единственным сыном вдовы». Смерть Иисуса «для искупления многих» (Мк. 10, 45) тоже трактуется в свете ветхозаветного Писания (Лк. 24, 26-27.44-45). Иисус – сын Давидов (Мф. 12, 23), этот факт особенно подчеркивается в Евангелии от Матфея. Но одновременно он еще и «Сын Человеческий» (Мк. 2, 10), о котором говорится в седьмой главе Книги Даниила.[1] Даже в Евангелиях Иисус предстает перед нами как последний Адам и Страждущий Праведник,[2] а Вечеря Господня совершается в контексте Пасхальной вечери.

Описанные в Деяниях события праздника Пятидесятницы и сошествие Святого Духа (Деян. 2, 14-21) до конца понятны только в свете отрывков Иер. 31, 33-34, Иез. 36, 27-32 и особенно Иоил. 2, 28-32, где эсхатологическое обетование приобретает особую значимость. Избрание семерых в Деян. 6, 1-6 перекликается с Исх. 18, 17-23. Число двенадцать в первой половине Книги Деяний предположительно связано с двенадцатью коленами Израиля.

Вступительные слова Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово», несомненно, перекликаются с рассказом о сотворении мира в Быт. 1, 1-5.[3] Это Слово – Христос, благодаря которому «все начало быть» (Ин. 1, 3). Слово «скиния», возможно, заимствовано из описания шатра, где обитала слава Божья в Исх. 33, 9 и Числ. 12, 5. В Книге знамений (Ин. 1, 19 – 12, 50) Иисус предстает перед нами как источник *манны*, или Хлеб жизни, названный «хлебом с небес» (Ин. 6, 32; ср. 6, 35.41.48.50.51). Ветхозаветное повествование о Моисее служит необходимым контекстом для *предварительного понимания* рассуждений о хлебе в шестой главе Евангелия от Иоанна.[4] Сыну Человеческому предстояло «вознестись» на крест, как

---

1 Ср. Maurice Casey, *The Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (London: SPCK, 1979); A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); and Seyoon K. Kim, *The "Son of Man" as the Son of God* (Tübingen: Mohr, 1983); cf. Anthony Tyrell Hanson, *The Living Utterances of God: The New Testament Exegesis of the Old* (London: Darton, Longman and Todd, 1983), pp. 27-63, 177-89.

2 Ср. Goppelt, *Typos*, pp. 61-106.

3 См. Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, 3 vols. (London: Burns and Oates; New York: Herder and Herder, 1968-82), 1:236-41.

4 Joachim Jeremias, "Möusēs", in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), pp. 873-74, cf. pp. 864-74; T. F. Glasson, *Moses in the Fourth Gospel* (London: SCM, 1963). Cf. Hanson, *Living Utterances of God*, pp. 111-32; Goppelt, *Typos*, pp. 165-98; P. Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John* (Leiden: Brill, 1965);

Моисей «вознес» змея в пустыне (Ин. 3, 14).[5] Важное место отводится празднику Кущей (Ин. 7, 2) и особенно Пасхе (Ин. 2, 13; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 28.39; 19, 14; греч. *to pascha*), а ведь это были иудейские (ветхозаветные) праздники. Иисус – истинный храм, истинная виноградная лоза, источник живой воды. В Книге страстей Христовых (начиная с Ин. 13, 1) Иисус предстает в роли жертвенного пасхального агнца.[6]

2. Послание к Евреям, Первое послание Петра и Откровение. Ветхий Завет в качестве контекста для предварительного понимания

В этом разделе мы обратимся к Посланию к Евреям, которое изобилует ветхозаветными аллюзиями, а также к Первому посланию Петра, где он напоминает новообращенным христианам о новой жизни во Христе и огромной значимости иудейской Библии, или Ветхого Завета. Наконец, мы кратко остановимся на Книге Откровения. Послание к Евреям было написано не Павлом, а одним из ведущих богословов ранней церкви, чье имя не сохранилось в анналах истории, хотя среди возможных авторов ученые иногда называют имена Аполлоса и Прискиллы. Итак, в дополнение к трем уже описанным в предыдущем разделе новозаветным традициям мы рассмотрим еще три (или, по крайней мере, две).

Центральное место в Послании к Евреям, очевидно, занимает образ Иисуса как посредника или первосвященника. Главная тема послания – дарованная нам возможность приблизиться к Богу, прообразом которой служили ветхозаветные ритуалы,[7] в отличие от посланий Павла, где речь идет прежде всего об оправдании по вере и примирении, и Евангелия от Иоанна, где говорится о новой жизни. Вспомним, например, право первосвященника входить в Святая Святых в Лев. 16. В самом начале Послания к Евреям Иисус предстает перед нами в роли первосвященника, указавшего нам путь к Богу. Автор цитирует Пс. 2, 7 (Евр. 1, 5), относя слово «ныне» к евангельским событиям. Далее следуют цитаты из 2 Цар. 7, 14, Втор. 32, 43 и Пс. 103, 4; 44, 7-8; 101, 26-28 в пределах десяти стихов одной главы (Евр. 1, 5-13). Затем автор письма (или увещевания) возвращается

---

and Raymond Brown, *The Gospel according to John*, 2 vols. (New York: Doubleday; London: Geoffrey Chapman, 1966 and 1971), 1:273-304.

5 Longenecker, *Biblical Exegesis*, pp. 153-54; cf. 152-57.

6 Longenecker, *Biblical Exegesis*, p. 154; cf. Goppelt, *Typos*, pp. 188-94.

7 William L. Lane, *The Epistle to the Hebrews*, 2 vols., Word Biblical Commentaries, vol. 47 (Dallas: Word, 1991), and H. W. Attridge, *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Philadelphia: Fortress, 1989).

к основному контексту, Пс. 109, цитируя его в Евр. 1, 3; 10, 12 и 12, 2. Уильям Лейн, А. Ванхойе и многие другие ученые подчеркивают назидательный характер послания и большую значимость Пс. 109. Автор сравнивает Иисуса с ангелами, Моисеем (Евр. 3, 1-19) и Иисусом Навином (4, 1-13), под предводительством которого Израилю так и не удалось полностью завладеть Землей обетованной.

Затем автор рассматривает четыре качества, присущих истинному первосвященнику. Иисус, как и потомки Аарона, жил в полном единстве со своим народом и был призван на служение Богом. Но, в отличие от обычных первосвященников, Иисус вечен, и только он сам, будучи безгрешен, смог принести последнюю, «единократную» жертву за чужие грехи. Он – совершенный первосвященник и царь «по чину Мелхиседека» (ср. Быт. 14, 17-20), принесший себя в жертву за наши грехи «единократно» (*ephapax*). Благодаря ему мы можем «с дерзновением» приблизиться к престолу благодати (Евр. 4, 14-16). Как и древние израильтяне, мы с верой ожидаем окончательного явления эсхатологической славы (Евр. 11, 1-3.13-40). Мелхиседек, царь-священник, благословивший Авраама (Быт. 14, 19), принял от него десятину (14, 20) и тем самым засвидетельствовал свое «превосходство» над ним (Евр. 7, 4-7). Подобно Иисусу, он священник «вовек», как сказано в послании (Евр. 5, 6; Пс. 109, 4). Автор подчеркивает несостоятельность прежнего завета и ветхозаветного поклонения (Евр. 9, 1-10). Бог обещает нам нечто бесконечно лучшее. В одиннадцатой главе рассматривается множество ветхозаветных примеров истинной веры. Читатели или слушатели должны быть осторожны и не допустить вероотступничества. Им надлежит отказаться от лживых обещаний мира (Евр. 11, 9-13). Образец совершенной веры мы находим в Иисусе (12, 1-3).[1]

Нельзя с уверенностью утверждать, что *Первое послание Петра* адресовано исключительно *иудейским* и тем более иудействующим христианам. Его первыми читателями или слушателями были новообращенные христиане, которых апостол учил использовать Ветхий Завет в качестве контекста для понимания евангелия.[2] Не зная Писания, они не поняли бы слов автора о святом священстве, духовном доме и избранном роде (1 Пет. 2, 4-10) или даже об искуплении (1 Пет. 1, 18) – ведь несмотря

[1] Robert Jewett, *Letter to Pilgrims: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (New York: Pilgrim Press, 1981), and Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation into the Epistle to the Hebrews*, trans. R. Harrisville and A. Sandberg (Minneapolis: Augsburg, 1984).

[2] Cp. Edward G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1947); Francis W. Beire, *The First Epistle of Peter: The Greek Text*, 3rd ed. (Oxford: Blackwell, 1970); and Ernest Best, *1 Peter* (London: Oliphants, 1971).

на то что практика выкупа рабов в греко-римском мире была наглядным примером, избавление из египетского плена все же более полно предвкушало искупление Христово. А упоминание его крови (1 Пет. 2, 19) требовало от читателя хотя бы поверхностного знакомства с ветхозаветной системой жертвоприношений. Тема страданий и оправдания также уходит корнями в Ветхий Завет (1, 11). То же можно сказать и о теме обетования и надежды (1, 3-5.10.11). Петр цитирует Ветхий Завет девять раз (1, 16.24.25; 2, 6; и др.). Всего же мы находим в послании около тридцати ссылок на древнееврейское Писание.

Сложнейшая символика *Книги Откровения* неизменно приводит читателей в замешательство, но многое становится понятным после изучения ее ветхозаветной истории. Энтони Хэнсон пишет: «В каждой главе мы встречаемся с весьма причудливыми символами. Перед нами острый меч, выходящий из уст "подобного Сыну Человеческому" (Откр. 1, 16), четыре шестикрылых существа (Откр. 4, 8), лошади с львиными головами и змеиными хвостами (9, 17-19), блудница, восседающая на багряном семиголовом звере (17, 3-4), жемчужные врата (21, 21). Однако практически все эти символы заимствованы из писаний».[3]

Автор Откровения использует Ветхий Завет не столько для доказательства исполнения древних обетований во Христе или в подтверждение правоты своего учения, сколько в качестве набора символов, подчеркивающих преемственность божественного откровения от Ветхого Завета до Христа. Иисус – «Первый и Последний, Который был мертв, и се, жив» (Откр. 2, 8). В Ис. 44, 6 мы читаем: «Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога». В Откр. 13, 1-8 из моря появляется зверь с десятью рогами и семью головами, похожий одновременно на леопарда, медведя и льва. Как отмечает Хэнсон: «Описание зверя практически полностью заимствовано из Дан. 7, 1-7, где каждая его черта принадлежит одному из зверей – один ужаснее другого».[4] У Даниила они символизируют сменяющие друг друга империи, поработившие Израиль. В Откровении зверь олицетворяет врагов церкви.

В Откр. 19, 11-16 всадник на белом коне в одежде, обагренной кровью, сражается и вершит суд. Ис. 63, 1-6, по замечанию Хэнсона, рисует мрачную картину возвращения Бога с войны против враждебного Израилю Едома. Его одежды тоже обагрены кровью. «В Откр. 19, 11-16 перед нами, несомненно, предстает воскресший Христос-победитель. На его

---

[3] Hanson, *Living Utterances of God*, p. 159; ср. pp. 159-77.

[4] Hanson, *Living Utterances of God*, p. 159; ср. George B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine* (London: Black, 1966), pp. 161-69; Кэрд также указывает на ссылки на Быт. 1, 2; 7, 11 и Иов 28, 14; 38, 26.

одежде капли крови, пролитой им на кресте».[1] Видения, представленные в четвертой и пятой главах Откровения, основаны большей частью на Ис. 6 и Иез. 1, включая главную тему, а также описание крылатых существ и ангелов, воспевающих гимн хвалы. Хэнсон пишет: «Огненные светильники, молнии, стеклянное море, цвета радуги и удивительные существа описаны в видении Иезекииля».[2] Иоанн соединил эти хорошо известные видения в качестве контекста для предварительного понимания своего собственного.

Такое использование Писания, утверждает Хэнсон, тесно связано скорее с *типологией*, нежели с экзегетическим приемом, известным как «пешер». Язык Ветхого Завета вплетается в видения автора в качестве контекста трактовки событий христианской эпохи, Ветхого Завета и его собственных видений. Многие метафоры заимствованы апостолом из Ветхого Завета. Разворачивание свитка нередко означает последовательность свершения событий. Ужасный зверь метафорически изображает правителя-тирана и его империю. Книга Откровения непосредственно связана с историей апокалиптических видений прошлого. Хотя ученые часто говорят о творческой свободе, с которой Иоанн использует ветхозаветное Писание, но на самом деле он прежде всего стремится не доказать правоту своего учения, а облегчить читателю понимание сказанного. Г. Б. Кэрд пишет: «Символизм, заимствованный из Ветхого Завета, претерпел изменения и теперь несет в себе совершенно новый смысл. У Захарии было два видения – четырех всадников и четырех колесниц... (Зах. 1, 8-11; 6, 1-8). У Иоанна же четыре цвета указывают на различные миссии, возложенные на всадников».[3] Итак, мы наблюдаем неразрывную связь книги Откровения с Ветхим Заветом, хотя одновременно видим и серьезные отличия между ними.

3. Что преобладает в Новом Завете – аллегорическая интерпретация или типология?

Многие утверждают, что авторы Нового Завета трактуют Ветхий Завет аллегорически. Однако все не так просто. Существуют мнения, что они использовали отнюдь не аллегорию, а типологию. Но и в этом случае ситуация лишь усложняется. Александр Дженсен убежден, что

---

1 Hanson, *Living Utterances of God*, p. 160. Ср. Caird, *Revelation*, pp. 239-48.

2 Hanson, *Living Utterance of God*, p. 161. Ср. Caird, *Revelation*, pp. 13 and 60-77. Кэрд предлагает добавить в существующий список следующие отрывки: 3 Цар. 22, 19-21; Иер. 23, 18; Ис. 18, 11; Ис. 56, 17, а также многие другие фрагменты.

3 Caird, *Revelation*, pp. 79-80.

типология – явление слишком современное, чтобы привлечь к себе серьезное внимание авторов Нового Завета.[4] С другой стороны, Леонард Гоппельт придает типологии огромное значение, а Ричард Хэнсон видит в аллегории отражение параллели между предметами, людьми или *идеями*, тогда как в основе типологии лежит параллель, проводимая между *событиями*.[5]

Годы жизни и деятельности Филона Александрийского примерно совпадают со временем написания Павлом своих первых посланий. Можно ли вообще утверждать, что Павел и другие авторы Нового Завета когда-либо трактовали Ветхий Завет аллегорически? В Гал. 4, 21-31 Павел сравнивает Агарь и Сарру, основываясь на событиях, описанных в Быт. 16, 1-16; 17; 18 и 21, 1-21. О положении и исторической роли Агари и Измаила, в сравнении с Саррой и Исааком, Павел говорит: *hatina estin allēgoroumena*, что в русском синодальном переводе звучит как «В этом есть иносказание» (Гал. 4, 24), хотя, строго говоря, в греческом оригинале это слово стоит в форме глагола. Ф. Ф. Брюс в своем комментарии справедливо утверждает: «Апостол не имеет в виду аллегорию в Платоновском смысле этого слова… Он говорит о той форме аллегории, которую принято именовать типологией».[6] Отто Михель и Леонард Гоппельт подчеркивают эту мысль еще более выразительно.[7] Эндрю Лоут и другие, напротив, отрицают существование четкой границы между аллегорией и типологией, утверждая при этом, что в данном случае Павел использует аллегорию.[8] Подробнее о богословских интересах Лоута мы будем говорить в пятнадцатой главе.

Нельзя забывать о существенном различии между типологией и аллегорией в понимании Филона. Аллегория содержит в себе параллель, соответствие или созвучие между *двумя группами идей*; типология же (в широком смысле этого слова) проводит параллель между *двумя группами событий или людей*. Было бы несправедливо называть оба явления «прообразом», как это делает Дженсен. Джеймс Смарт находит богословское выражение наблюдаемого контраста. «Типология отличается от

---

4 Alexander Jensen, *Theological Hermeneutics*, SCM Core Text (London: SCM, 2007), pp. 15-25.

5 Richard P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London: SCM, 1959), p. 7; Goppelt, *Typos*, throughout.

6 F. F. Bruce, *The Epistle to the Galations: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1982), p. 217.

7 Otto Michel, *Paulus und seine Bibel* (Gütersloth: Bertelsmann, 1939), p. 110; Goppelt, *Typos*, p. 151-52.

8 Andrew Louth, *Discovering the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon, 1983), pp. 138-39.

аллегории тем, что она непосредственно связана с исторически реальным событием, тогда как аллегория не принимает в расчет историчность и выявляет новый смысл, не имеющий ничего общего с первоначальным событием».[1] Похожую мысль высказывает и Ричард Хэнсон. Павел, по его мнению, «отнюдь не пытается отделить смысл отрывка от его исторического контекста» с целью превращения его в некую «вечную» нравственную или философскую истину.[2]

Некоторые ученые настаивают, что в данном отрывке Павел использует именно «аллегорию», однако едва ли целесообразно использовать термин, который уже приобрел у Филона совершенно иной смысл (если, конечно, мы хотим избежать недопонимания). Точно выразить эту мысль удалось Леонарду Гоппельту в работе, посвященной типологической интерпретации. «Для Филона аллегоризация означает переход из видимого мира в высший мир идей», которые часто сравнивают с телом и душой.[3] В своем классическом труде «Очерки по типологии» Лампе и Вулкоум определяют типологию как «установление исторических связей между событиями, людьми или предметами, упоминаемыми в Ветхом Завете, со сходными событиями, людьми и предметами из Нового Завета».[4] Недавние исследования, проведенные Дж. У. Аагесоном и другими учеными, подтверждают справедливость этого утверждения.[5] Более того, Филон еще раньше предложил в полной мере аллегорическую трактовку этих отрывков из книги Бытия, которая значительно отличается от Павловой. У Филона Авраам, Сарра и Исаак олицетворяют добродетель и мудрость в поисках истинного Бога. Агарь символизирует более низкий уровень понимания, а ее сын Измаил – самые произвольные аргументы софистов.[6] Павел использует совершенно иной подход.

В той исторической ситуации, которая побудила Павла к написанию этого послания, его галатийские читатели, без сомнения, были убеждены, что истинными наследниками Исаака им поможет стать соблюдение иудейских обрядов и символов завета. Пренебречь иудейским заветом означало для них быть изгнанным, подобно Агари, в пустыню. Павел предлагает противоположное толкование. Глубокая значимость образа Исаака заключается именно в том, что он «свободен», тогда как Агарь

---

1 James Smart, *The Interpretation of Scripture* (London: SCM, 1961), p. 123.

2 Hanson, *Allegory and Event*, p. 82.

3 Goppelt, *Typos*, p. 52.

4 Geoffrey W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology* (London: SCM, 1957), p. 39.

5 Aageson, *Written Also for Our Sake*.

6 Philo, *On Abraham* 11 11, 53. 54, 33. 177; *On Flight and Finding* 30, 166-68; 38, 208-11; *On the Change of Names* 39, 216-19; ср. далее Bruce, *Galatians*, p. 215.

и Измаил – рабы. Отсюда вытекает и важная параллель между законом и евангелием, рабством и благодатью. «Агарь означает гору Синай, потому что она с детьми своими в рабстве» (Гал. 4, 25). Сарра же олицетворяет «вышний Иерусалим, который свободен и матерь всем нам... Мы, братия, дети обетования по Исааку» (Гал. 4, 26.28). Апостол заключает: «Итак, братия, мы дети не рабы, а свободной» (Гал. 4, 31).

Павел обращается к отрывку, который, вероятно, использовался галатами в качестве доказательства своей правоты, переходя при этом на новый смысловой уровень, по выражению Ф. Ф. Брюса, и позволяя тексту изменить ход мысли читателей в направлении, отличном от понимания галатов. Однако сами понятия рабства и свободы, обетования и наследия по-прежнему непосредственно связаны с исторической или событийной стороной текста, при этом историчность не перерождается в нечто абстрактное и безвременное.

Павла нередко обвиняют и в аллегорической трактовке отрывка Втор. 25, 4: «Не заграждай рта волу, когда он молотит» в 1 Кор. 9, 8-10. Ганс Конзелман, например, настойчиво утверждает, что упомянутый стих из Второзакония призывает исключительно к защите животных, что «противоречит трактовке Павла».[7] Русский синодальный перевод греческого слова *pantōs* (ст. 10) как «для нас это написано» исключает возможность буквального толкования Втор. 25, 4. Правильнее было бы перевести его как «конечно», «несомненно» или «разумеется». По справедливому предположению Ричарда Хейза, Павел имел в виду, что *в конечном итоге* для Божьего народа Писание имеет особый эсхатологический смысл, который включает в себя и одновременно превосходит значение текста, непосредственно обусловленное исторической ситуацией.[8] Дж. У. Аагесон тоже считает, что Павел рассматривает широкий контекст, связанный с бесконечным однообразным трудом без надежды на признание или поощрение.[9] Такую параллель можно скорее назвать типологической, нежели аллегорической. Подробный анализ этого отрывка я привожу в другой своей работе.[10]

Адольф Юлихер проводит очень четкую границу между притчей и аллегорией в учении и проповеди Иисуса. Однако Иоаким Иеремиас и другие ученые заявляют, что, несмотря на очевидные различия в динамике и функции, некоторые примеры вполне можно считать пограничными случаями, где притча и аллегория пересекаются. Мк. 12, 1-9 (параллельное место

---

7 Hans Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1975), pp. 154-55.

8 Richard B. Hays, *First Corinthians* (Louisville: John Knox, 1997), p. 151.

9 Aageson, *Written Also*, pp. 49-53.

10 Thiselton, *First Epistle*, pp. 685-88.

Мф. 21, 33-41) начинается как притча, но в свете сказанного в Ис. 5, 1-2 (где Израиль сравнивается с виноградником) подробности изгнания сына и наследника из виноградника, а затем и его убийства (Мк. 12, 6-8), превращаются в аллегорическое изображение смерти Иисуса. Такое же предположение высказывается и в отношении описания свадебного пира в Мф. 22, 2-10. На первый взгляд это место параллельно притче из Евангелия от Луки, но затем происходит аллегорический поворот, когда царь «послав войска свои, истребил убийц оных и сжег город их» (Мф. 22, 7). Однако ни один из приведенных примеров не представляет собой аллегорического толкования священного писания в том смысле, о котором мы говорили ранее. В обоих случаях Иисус использует редкий прием аллегории (см. Иез. 17, 1-10) вместо обычного для себя способа изложения истины в притчах. Об особой герменевтической динамике данных отрывков мы уже говорили в третьей главе нашей книги.

Несмотря на настойчивые заявления некоторых ученых, в том числе Р. М. Гранта, о том, что авторы Нового Завета прибегают к аллегорической интерпретации в духе александрийцев, в подобных суждениях следует соблюдать крайнюю осторожность. Ч. Х. Додд в своей ранней, но ставшей уже классической работе «По Писанию» утверждает, что новозаветные авторы трактовали Ветхий Завет «исходя, прежде всего, из его первоначального исторического замысла», рассматривая его «как *единое целое*... В центре их внимания находился *общий контекст*», исследуемый «на основе вполне определенного понимания истории».[1] Их толкование, заключает Додд, «в общем и целом, остается верным основному замыслу авторов каждой книги».[2]

Большая часть этих проблем относится уже к числу вечных в библейской герменевтике: статус Ветхого Завета; место и роль аллегорической интерпретации; разница между аллегорией и типологией; а также распространение смысла первоначального текста, по традиции пешер, на современную ситуацию. Все эти вопросы, безусловно, интересовали христианскую церковь в эпоху патристики, Средневековья и современности, даже после Просвещения и зарождения библейской критики. Но нам прежде всего необходимо рассмотреть другие вопросы интерпретации Нового Завета.

---

1 Charles H. Dodd, *According to the Scriptures* (London: Collins/Fontana, 1965), pp. 109 and 126, курсив оригинала.

2 Dodd, *According to the Scriptures*, p. 130.

4. Трудные отрывки посланий апостола Павла. Септуагинта и еврейский оригинал

В качестве первоисточника авторы Нового Завета нередко пользовались Септуагинтой (LXX), или греческим переводом Ветхого Завета. С самого начала иудейские раввины, от Гиллеля до Акилы, критиковали этот перевод за неточности в передаче содержания древнееврейской Библии. И все же, поскольку большая часть книг Нового Завета была адресована греко-говорящей аудитории, его авторам приходилось часто прибегать к помощи Септуагинты. Постоянное применение находила она и в ранней церкви после второго века. Точно так же современные писатели пользуются русским синодальным переводом вместо греческого или еврейского оригинала. Частая критика стала причиной создания второго варианта Септуагинты, известного как перевод Симмаха. Иероним пользовался этим переводом при создании своего латинского перевода Писания – Вульгаты. Третий вариант, перевод Феодотиона, представляет собой Палестинскую редакцию Септуагинты, причем некоторые его части датируются первым веком.

Изучая послания Павла, Кристофер Стэнли внимательно сравнивает и подробно анализирует цитаты из древнееврейского оригинала и Септуагинты.[3] В этом разделе мы будем следовать общему порядку, определенному Стэнли.

1. Для начала он рассматривает стих Рим. 1, 17, содержащий цитату из книги пророка Аввакума (Авв. 2, 4). Павел практически точно воспроизводит текст Септуагинты, опуская лишь слово *тои*, «мой» (в русском синодальном переводе «своею»). Стэнли указывает, что проблема возникает в связи с прочтением трех разных рукописей Септуагинты. Но, независимо от этого, сохранение слова *тои* в тексте Послания к Римлянам «нарушило бы ход рассуждений Павла».[4]

2. В Рим. 2, 24 Павел цитирует Ис. 52, 5, изменяя при этом порядок слов Септуагинты. Несколько слов приобретают форму второго лица множественного числа. Внесенные изменения делают рассуждения Павла более убедительными. Лицемерные поступки иудеев вызвали хулу на имя Божье со стороны язычников. Функция словосочетания *dia pantos* может определяться изменениями в традиции Септуагинты, а благодаря замене выражения *tou Theou* («Бога») на *тои* («меня»), Богу уже нет

---

[3] Christopher D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Society for New Testament Studies Monograph Series, no. 69 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[4] Stanley, *Paul*, p. 84.

необходимости говорить о себе в третьем лице. Фраза «у язычников» соответствует большинству сохранившихся вариантов Септуагинты.

3. Отрывок Рим. 3, 10-12 заимствован из Пс. 13, 1-3 (Септуагинта). Похожий фрагмент есть и в Пс. 52. Павел заявляет: «Нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога; все совратились с пути, до одного негодны». Считается, что Павел сам добавил слова «праведного ни одного», но ведь они – часть его рассуждений, а не цитаты. В Септуагинте присутствует слово «безумец» (*aphrōn*), не соответствующее замыслу Павла. Дополнение слова «праведный» позволяет Павлу выразить свою мысль. Стэнли рассматривает еще несколько отрывков из Послания к Римлянам, но приведенных примеров, по-моему, достаточно, чтобы понять суть его методики. Перейдем к Первому посланию к Коринфянам.

4. В 1 Кор. 3, 19 апостол ссылается на Иов. 5, 13. Он использует выражение «в лукавстве их». В буквальном переводе с греческого оно ранее означало *способность овладеть любым мастерством*, а в переносном смысле – *хитрость или лукавство*. Однако смысл сказанного Павлом больше соответствует еврейскому оригиналу (*ārmāh*). В сочетании со словом «лукавство» он использует слово «уловляет» (*drassomai*), перевод древнееврейского *lākad*, «схватить». Кроме того, он использует выражение «застать врасплох» (*katalambanein*, где *kata* выполняет функцию усиления). Таким образом, Павел передает смысловую картину древнееврейского оригинала Иов. 5, 13. Брендт Шаллер утверждает, что приводимая Павлом цитата тесно связана с еврейским Масоретским текстом.[1] Стэнли же вообще считает, что Павел предлагает свой собственный перевод еврейского текста, независимый от Септуагинты.[2] 1 Кор. 3, 19 – лишь один из нескольких отрывков, свидетельствующих о том, что Павел использовал еврейские первоисточники.

5. 1 Кор. 9, 8-10, по мнению Концельмана и Зенфта, «противоречит тому, что Павел говорит... об озабоченности Бога духовными вопросами», тогда как цитируемый им стих Втор. 25, 4 связан скорее с вопросом защиты животных.[3] Но центральное место в общем контексте Втор. 25, 4, а также глав 24 и 25 (в частности, 24, 6-7.10.22; 25, 1-3) занимают вопросы человеческого достоинства и справедливости. Во Втор. 25, 1-10 говорится о левирате. Поэтому о Втор. 25, 4 Павел пишет: «Или, конечно, для нас говорится?» (1 Кор. 9, 10). По словам Штаба, Втор. 25, 4 «выступает в роли изящной метафоры – средства, с помощью которого Павел выражает свою главную мысль: жестоко и несправедливо лишать заслуженной пищи

---

1 Thiselton, *First Epistle*, p. 322.

2 Stanley, *Paul*, pp. 190-94.

3 Conzelmann, *1 Corinthians*, pp. 54-55; C. Senft, *La Première Épitre de S. Paul aux Corinthiens*, 2nd ed. (Geneva: Labor et Fides, 1990), p. 119 n. 17.

вола, вращающего жернова... То же можно сказать и об апостолах».[4] Хейз, Фи и я сам неоднократно высказывались в поддержку такой заинтересованности в широком контексте.[5] Ч. Х. Додд убежден, что Павел и другие новозаветные авторы использовали отрывки из Ветхого Завета в надлежащем контексте.

6. Цитата из Ис. 28, 11-12 в 1 Кор. 14, 21 не повторяет в точности ни Септуагинту, ни древнееврейский оригинал. Стэнли считает эту проблему неразрешимой и «одной из самых серьезных в изучении ветхозаветных цитат в посланиях Павла».[6] Однако Ориген утверждает, что встречал используемую Павлом формулировку у Акилы.[7] Кроме того, в данном случае Павел, возможно, сочетает экзегезу и практическое применение. Апостол пишет: «Иными языками (*en heteroglōssois*) и иными устами буду говорить народу сему», причем в одной этой фразе можно насчитать шесть несоответствий с текстом Септуагинты. Но и в том виде, в котором приводится данная цитата, она очень точно передает ощущение человека, одинокого в чужой стране, хорошо знакомое пленным израильтянам в Ассирии или христианам в церквях, где многие «говорили на языках». В том и в другом случае люди не чувствовали себя комфортно. Именно это и хотел сказать Павел.[8]

Стэнли рассматривает сорок пять цитат в Послании к Римлянам и двенадцать в Послании к Коринфянам. Мы выбрали по три из каждого послания как наиболее характерные примеры.

5. Ветхозаветные цитаты в Евангелиях, Первом послании Петра и Послании к Евреям

Многие писатели изучали особенности использования Ветхого Завета в Евангелиях, в частности, в Евангелии от Матфея. Достаточно отметить работу Р. Т. Франса «*Иисус и Ветхий Завет*», Роберта Гандри «*Ветхозаветные пророчества о пришествии Мессии в Евангелии от Матфея*», Д. Дж. Му «*Ветхий Завет в евангельских повествованиях о страстях Христовых*», Кристера Стендаля «*Использование Ветхого Завета школой*

---

4 W. Staab, *Der Bildersprache des Apostels Paulus* (Tübingen: Mohr, 1937), pp. 81-82.

5 Hays, *First Corinthians*, p. 151; Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), pp. 165-66; Gordon D. Fee, *First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 408. Thiselton, *First Epistle*, pp. 684-88.

6 Stanley, *Paul*, p. 198.

7 Origen, *Philocalia* 9.

8 Thiselton, *First Epistle*, pp. 1120-22.

Св. Матфея», а также несколько очерков Дона Хагнера, посвященных этому вопросу.[1] Подробные рассуждения на эту тему мы предоставим специалистам.

1. В *Евангелии от Матфея* насчитывается более шестидесяти точных цитат из Ветхого Завета и многочисленные дополнительные ссылки. Особый интерес для Матфея представляет исполнение ветхозаветных пророчеств в личности и служении Иисуса. Этот интерес нередко выражается в комментариях самого евангелиста или тех людей, которые, по выражению Стендаля, принадлежали к числу его учеников. Стандартной стала формулировка, которая встречается, например, в Мф. 1, 22-23: «...да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог».

Цитата заимствована из Ис. 7, 14, где в Септуагинте говорится о деве (*parthenos*) и о знамении, данном царю Ахазу и Дому Давидову, о рождении царского сына, который принесет Израилю безопасность и победу над врагами. Именно поэтому Иисуса называют Сыном Давидовым. В еврейском оригинале Ис. 7, 14 упоминается не дева, а молодая женщина (*ʿalmâ*). Стендаль высказывает предположение, что интерес к исполнению пророчеств не только характерен для школы Матфея, но и служит примером экзегезы пешер («это означает то»), о которой говорилось в четвертой главе, посвященной иудаизму. Но далеко не все ученые разделяют его точку зрения. Его заявления оспаривают, в частности, Б. Гэртнер и Р. Гандри. Всего в Евангелии от Матфея одиннадцать цитат, свидетельствующих об исполнении пророчеств. Радикально настроенные ученые заявляют, что Матфей и его ученики искажают описание событий, желая добиться соответствия пророчеству, однако это утверждение относится скорее к теме сверхъестественного и не имеет под собой прочного основания.

Матфей действительно использует выражение «да сбудется», где «да» соответствует греческому предлогу *hina* (Мф. 1, 22). Но П. Лампе, Ф. Данкер и Ч. Ф. Д. Моул указывают, что в шестнадцати из тридцати девяти случаев употребления этого предлога у Матфея – заимствования из Евангелия от Марка, который свободно использовал разговорный греческий язык. У Марка предлог *hina* часто теряет свой целевой оттенок в эллинистичес-

[1] R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1971); Robert H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope* (Leiden: Brill, 1967); Douglas J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983); Krister Stendahl, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, 2nd ed. (Lund: Gleerup, 1968); and Donald H. Hagner, *The Gospel of Matthew*, 2 vols. (Dallas: Word, 1993), 1:liii-lvii.

ком греческом и *koinē*. Среди многочисленных способов его употребления можно отметить обозначение последствий или результатов.[2]

2. Еще одна форма цитаты (мы опускаем Мф. 2, 5-6) встречается в Мф. 2, 15: «...из Египта воззвал Я Сына Моего». Эти слова, вероятно, заимствованы из Ос. 11, 1 и соответствуют скорее Масоретскому тексту, нежели Септуагинте. Осия обращается к теме исхода, когда Израиль вышел «из» Египта. Но Иисус был, напротив, увезен «в» Египет. Но в пророчествах события нередко накладываются друг на друга. Иисусу пришлось войти в Египет в знак солидарности с Божьим народом, чтобы затем выйти из него. Поэтому Хагнер называет это примером «типологического соответствия».[3] Луц придерживается того же мнения в отношении типологии.[4]

3. Хэнсон рассматривает самую сложную форму цитаты, которая встречается в Мф. 8, 17 и заимствована из Ис. 53, 4: «Он взял на Себя наши немощи и понес болезни». Переводчики Септуагинты, по мнению Хэнсона, попытались наполнить этот отрывок духовным смыслом, употребив слово «грехи». Однако Хэнсон, Хагнер, Стендаль и Луц убеждены, что Матфей перевел этот стих непосредственно с древнееврейского, прекрасно передав его смысл.

4. В Мф. 21, 4-5 апостол цитирует Зах. 9, 9: «...кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной». Неосведомленному читателю может показаться, что Иисус ехал на двух разных животных. Но всякий, кто, как и Матфей, разбирался в иудейских Писаниях, знает, что имеет дело с поэтическим параллелизмом, где вторая строчка перефразирует первую. Ярким примером может служить следующий стих: «Полнота радостей пред лицем Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек». Для нашей цели этих примеров из Евангелия от Матфея достаточно.

5. *Марк* не проявлял особого интереса к Ветхому Завету и разбирался в нем гораздо хуже Матфея. Но при этом он тоже обращался к нему как к контексту для своего повествования об Иисусе и евангелии. Можно говорить, по крайней мере, об одной хорошо известной ветхозаветной цитате в Мк. 4, 12, где автор говорит, что люди не понимали притчи Божьего царства, «так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими

---

[2] P. Lampe, "Hina", in *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. Horst Balz and G. Schneider, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 2:188-90; W. Bauer and Frederick W. Danker, eds., *Greek-English Lexicon*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), pp. 475-77, abbreviated BDAG; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), s. v. "hina".

[3] Hagner, *The Gospel of Matthew*, 1:36.

[4] Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, trans. W. C. Linns (Minneapolis: Augsburg Fortress; Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), pp. 146-47.

ушами слышат, и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи». Эти слова взяты из Ис. 6, 9-10 (Септуагинта) и точно воспроизводят текст Таргума шестой главы книги пророка Исаии.[1] Сложность заключается не в самой цитате, а в том, что Марк предваряет ее предлогом *hina*, который отсутствует в параллельных местах. В Мф. 13, 14-15, например, вместо него стоит слово «потому» (*hoti*, ст. 13). Некоторые ученые считают, что *hina* ближе к оригиналу, а значит, притчи заставляют человека задуматься о зрелости своей веры. Матфей изменяет структуру цитаты во избежание недопонимания.

6. *Лука*, единственный среди евангелистов, приписывает Иисусу точную цитату из Ис. 53, 12: «...и к злодеям причтен» в своем рассказе о Христовых страданиях (Лк. 22, 37). Цитата совпадает с текстом Септуагинты (за незначительным исключением), что вполне логично для автора, который обращается к греко-говорящей аудитории. Евангелие от Луки предназначалось для язычников или христиан из язычников, и потому примечателен тот факт, что он разделяет взгляды Матфея и Марка на Ветхий Завет как на необходимый контекст благовестия и что его Евангелие изобилует ветхозаветными цитатами и аллюзиями. Особый интерес для Луки представлял Божий замысел, касавшийся всего мира, а Авраама, Моисея и Давида он считал прообразами Христа. Полный и документально точный анализ ветхозаветных цитат в Евангелии от Луки можно найти во внушительном исследовании Франсуа Бовона.[2]

7. *Иоанн*, как отмечает Хэнсон, «не меньше любого фарисея уверен в том, что "не может нарушиться Писание" (Ин. 10, 35). Упоминание о тщетном «исследовании Писаний» «не означает, что всякое исследование Писаний тщетно» (Ин. 5, 39-40.46-47).[3] Как указывает Хэнсон, Иоанн использует традиционные цитаты (напр., Ин. 1, 23: «Глас вопиющего в пустыне» из Ис. 40, 3); цитаты, предваряемые вступлением (напр., Ин. 17, 12, вероятнее всего, из Пс. 40, 10 или Пс. 108, 8 и Ин. 19, 28-29 из Пс. 68, 22); точные цитаты из Писания (напр., Ин. 2, 17 соответствует Пс. 68, 10); а также не столь заметные ссылки на Писание, направляющие мысль Иоанна. Возможно, именно этот прием следует считать наиболее характерным для Иоанна. Так, язык Ин. 1, 14: «И Слово стало плотию, и обитало

---

[1] Longenecker, *Biblical Exegesis*, p. 59; Charles E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark: A Commentary*, Cambridge Greek Testament (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), pp. 155-58; cf. Morna D. Hooker, *The Gospel according to St. Mark* (Peabody, Mass.: Hendrickson; London: Black, 1991), pp. 130-31.

[2] François Bovon, *Luke the Theologian*, 2nd ed. (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2006), pp. 87-122; cf. also Joel Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), pp. 51-59.

[3] Hanson, *Living Utterances of God*, p. 123.

с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его...» воспроизводит Исх. 34, 6, где говорится о Божьей любви (благодати) и верности (истине). Значимость языка Иоанна открывается в свете Исх. 34, 6, или, как принято сейчас выражаться, перед нами пример интертекстуального резонанса. Точно так же стих Ин. 1, 51 («Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому») непосредственно связан с отрывком Быт. 28, 1-16 (рассказ об Иакове).[4]

8. Из *Первого послания Петра* видно, что апостол считает пророческие книги богодухновенными (1 Пет. 1, 10-12). В 1 Пет. 1, 19 и 2, 22-25 цитируется четвертая Песнь о Рабе Божьем из Ис. 52, 13 – 53, 12. Иисус – агнец, чья кровь была пролита за грехи человечества. 1 Пет. 2, 6-8 содержит цитату из Ис. 28, 16: «Камень, который отвергли строители, сделался главою угла». В 1 Пет. 2, 9 автор цитирует Ис. 43, 20, где говорится о «роде избранном». Но самым сложным отрывком считаются стихи 1 Пет. 3, 19-22 о Ное и Христе, который «находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал». В своем небольшом комментарии Эрнест Бест посвящает этому отрывку шестнадцать страниц из двухсот. [5] Иногда высказывается предположение, что Христос до своего воскресения из мертвых проповедовал обитателям ада. По мнению других, «духи» – это падшие ангелы из Быт. 6, 1-4 или *Первой Книги Еноха*. Августин полагал, что упоминаемая здесь проповедь имела место до воплощения Христа. Многие уверены, что это произошло после вознесения. В 1 Пет. 4, 6 сказано, что евангелие было проповедано мертвым. Но это может означать «умерших ко времени написания Послания». Данный отрывок, несомненно связан с рассказом о Ное в Быт. 6, 12 – 9, 29, что было вполне понятно читателям или слушателям, принимающим или недавно принявшим крещение. Их прежняя жизнь закончилась, сами же они возродились в Духе (1 Пет. 3, 18). История Ноя упоминается в качестве аналогии или символа очищения и новой жизни. Слова апостола могут относиться к проповеди Иисуса, обращенной к «непокорным», которые и теперь, во время написания послания, находятся в «темнице». Речь вовсе не обязательно идет о сошествии в ад. Если не считать Первого послания Петра, самое раннее упоминание об этом учении мы находим в «Диалоге с Трифоном 72» Иустина Мученика. Ириней знал о существовании такой точки зрения, но не связывал ее с посланием Петра. Ной неоднократно упоминается, например, в Иез. 14, 14.20 и в Книге Премудрости Соломона 10, 4.

---

[4] Cp. Brown, *Gospel according to John*, pp. 88-92.

[5] Best, *1 Peter*, pp. 135-50. Cf. Selwyn, *First Epistle*, pp. 313-62.

9. Автор *Послания к Евреям* демонстрирует прекрасное знание Ветхого Завета и использует его самыми разными способами.[1] Цитаты из Ветхого Завета занимают центральное место в ходе рассуждений автора Послания. Особую роль играет цитата из Пс. 109, 1-4. Г. У. Бьюканан даже выразил предположение, что первые двенадцать глав Послания к Евреям представляют собой проповедь по Пс. 109. Среди других важных отрывков следует отметить Пс. 8, 5-7 и 94, 7-11, а также Иер. 31, 31-34.[2] Подробное изложение главной идеи начинается с Евр. 2, 5-18. Тема Мелхиседека раскрывается в Евр. 7, 1-19 на основе Пс. 109 и Быт. 14. Мы уже говорили, что в Послании к Евреям Иисус предстает перед нами в образе царственного первосвященника не из рода Ааронова, а «по чину Мелхиседека». В Пс. 94, 7-11 подчеркивается слово «ныне», столь важное для читателей или слушателей. В Евр. 8, 1 – 10, 31 поднимается тема нового завета, упоминаемого в Иер. 31, 31-34.

6. Библейская интерпретация и герменевтика во втором веке нашей эры

В свете Нового Завета многим может показаться удивительным, что первый герменевтический конфликт во втором веке – борьба с маркионской ересью – разгорелся вокруг статуса Ветхого Завета. В жаркие споры включились многие богословы второго века, в том числе Ириней, который отстаивал христианскую позицию, а также Маркион и некоторые гностики. Иустин и другие апологеты не принимали активного участия в дебатах.

Маркион (прим. 85–160 гг.) родился в Понте, в Малой Азии, но примерно в 140 г. переехал в Рим. Там он попал под влияние учителей-гностиков, которые верили, что Ветхий Завет был написан по вдохновению иудейского, а не христианского Бога. Маркион отвергал аллегорическое толкование Библии и настаивал на приоритете буквального смысла. Ветхий Завет, по его мнению, был предназначен исключительно для иудеев. Он составил свой собственный новозаветный канон, в котором из четырех Евангелий осталось лишь искаженное до неузнаваемости Евангелие от Луки. Маркион исключил из Нового Завета Пастырские послания, оставив всего десять посланий Павла, которые он постарался очистить от

---

1 Lane, *Epistle to the Hebrews*, 1:cxii-cxvii, and L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, Society for New Testament Studies Monograph Series, no. 65 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

2 George B. Caird, "The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews", *Canadian Journal of Theology* 5 (1959): 44-51.

всяких следов иудаизма. В 144 году он был отлучен от Римской церкви, после чего основал свою собственную.

Ириней пишет, что, согласно учению Маркиона, «Бог закона и пророков *не* был Отцом Господа нашего Иисуса Христа».[3] Отец Иисуса, как говорил Маркион, «превыше Бога, сотворившего мир... Маркион изменил Евангелие от Луки, удалив из него все, что касалось рождения нашего Господа».[4] Тертуллиан пишет: «Понтийский еретик проповедует двух богов».[5] Сам же Тертуллиан отстаивает существование единого истинного Бога.[6] Кто сказал, что откровение начинается с Павла? Иисус сам открывает нам Творца, а его пришествие предсказывали пророки.[7] Многие ветхозаветные законы не утратили своей актуальности, в том числе и заповедь соблюдать Субботу.[8] В Ветхом Завете Бог дал своему народу важные обетования, а верно служивший ему Моисей был прообразом Христа.[9]

Писатели-гностики широко используют новозаветный язык. Само понятие гностицизма и его временные рамки с трудом поддаются точному определению. Большинство ученых датируют появление гностицизма вторым веком, но его влияние впоследствии ощущалось на протяжении многих веков. Труды гностиков были обнаружены среди документов, найденных в 1945 г. в Наг Хаммади. Не считая этой находки, главным источником сведений для нас остаются писания Отцов церкви. Самой известной гностической сектой, вероятно, следует считать валентинианство, а манихеи продолжали проповедовать свое учение даже во времена Августина. Ганс Джонас убедительно доказал, что космологические и мифологические рассуждения гностиков имели экзистенциальную направленность.[10] Гностики были настроены преимущественно против иудеев, а члены секты сифиан считали многих ветхозаветных персонажей

---

[3] Irenaeus, *Against Heresies* 1.18.1. См. также E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* (London: SPCK, 1948), and R. Joseph Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1984).

[4] Irenaeus, *Against Heresies* 1.18.2.

[5] Tertullian, *Against Marcion* 1.2.

[6] Tertullian, *Against Marcion* 1.3 и 8.

[7] Tertullian, *Against Marcion* 1.19 и 20.

[8] Tertullian, *Against Marcion* 2.18 и 21.

[9] Tertullian, *Against Marcion* 2.26.

[10] Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1963).

«посмешищем».[1] И все же, питая интерес к космологии и сотворению вселенной, многие из них обращались к Ветхому Завету, хотя и приписывали сотворение мира Демиургу, а не Отцу Иисуса.

Самуил Леукли – вероятно, один из наиболее выдающихся исследователей использования гностиками языка Нового Завета.[2] По его свидетельству, гностические писания, в том числе принадлежащие секте валентиниан, изобилуют новозаветными терминами. В их число входят такие понятия, как *kosmos* (мир или вселенная), *plērōma* (полнота), *gnōsis* (знание), *aiōn* (век), *sophia* (мудрость), *agapē* (любовь), *alētheia* (истина), *patēr* (отец), *huios* (сын), *heis* или *hen* (один), *dikaiosunē* (праведность), *sarx* (плоть), *pneuma* (дух), *sōma* (тело), *mustērion* (тайна или откровение), *phōs* (свет), *pistis* (вера), *chronos* (время), *zōē* (жизнь) и другие.[3] Многие из этих выражений, на первый взгляд, похожи на те, что встречаются в Новом Завете. Однако Леукли приводит подробные цитаты из Василида, «Евангелия истины», «Послания Флоре», «Извлечения из Феодота», «Апокрифа Иоанна», Валентина и других источников. Он указывает, что многие термины были заимствованы гностиками у Павла и в синоптических Евангелиях. При этом ученый ощущает «*несоответствие смысла этих выражений в их первоначальном контексте* (то есть в Библии) *и в том новом контексте, куда их поместили гностики*».[4] Леукли добавляет: «Одни и те же слова имеют разные значения; известные фразы предстают перед нами в новом свете».[5] Как указывал Витгенштейн, слово не всегда употребляется в его буквальном значении.

Ириней особенно подчеркивал фрагментарное, лишенное логической связи использование гностиками Ветхого Завета. «Они оскверняют Писание, пытаясь найти в нем доказательства собственной правоты».[6] В известном отрывке он утверждает: «Они пренебрегают порядком и стройностью изложения писаний… как если бы кто, взяв прекрасный портрет царя… изготовленный из драгоценных камней, разобрал его по частям и составил из камней изображение лисицы или собаки… а затем

---

1 "Tractate Seth", in *Nag Hammadi Codex*, ed. James M. Robinson and others (Leiden: Brill, 1972-84), 7.2.

2 Samuel Laeuchli, *The Language of Faith: An Introduction to the Semantic Dilemma of the Early Church*, introduction by C. K. Barrett (London: Epworth, 1965); Nashville: Abingdon, 1962).

3 Laeuchli, *The Language of Faith*, pp. 15-55. Cf. Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville and New York: Abingdon, 1973), and Pagels, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Philadelphia: Fortress, 1975).

4 Laeuchli, *The Language of Faith*, p. 19, курсив автора.

5 Laeuchli, *The Language of Faith*, p. 19.

6 Irenaeus, *Against Heresies* 1.9.1; ср. 1.3.1.

заявил, что *это и есть* портрет царя».[7] Ириней призывает уделять серьезное внимание контексту и жанру, не забывая и о других частях Библии.

Без сомнения, гностики тоже заявляют о рациональности своего учения, утверждая, что Отцы церкви склонны были трактовать Писание с христологической точки зрения. Но Иустин Мученик (примерно 100–165 гг.), ранний христианский апологет, пишет о необходимости обращаться к вселенскому логосу разума, открывшемуся нам во Христе. Его «Диалоги» датируются примерно 130 или 135 годом. Он учил сначала в Ефесе, а затем в Риме. В своей апологии Иустин обращается к римскому императору Антонию Пию, а также к Марку Аврелию, его приемному сыну и преемнику. Он считается самым выдающимся апологетом второго века.

Первая и вторая «Апологии» Иустина содержат множество ссылок на Ветхий Завет. В Быт. 49, 10-11 он видит прообраз Христа, а в «Диалоге с Трифоном» пишет, что Мих. 4, 1-7 указывает на два Христовых пришествия.[8] В Книге Бытия Лия выступает как прототип Израиля, а Рахиль – церкви.[9] Иустин отводит ветхозаветному закону важную роль в нравственном воспитании, хотя и признает, что одного закона недостаточно для нашего спасения. Особое значение в связи с гностицизмом и другими лжеучениями имеют его настойчивые напоминания о логосе (разуме), живущем в каждом человеке и достигающем своего полного и истинного выражения во Христе. Эту мысль подчеркивает Шотвел, анализируя восприятие Библии Иустином.[10]

Иустин утверждает, что божественное откровение принимает две формы: откровение Бога во Христе-Логосе и в Писании. Писание он считает богодухновенным.[11] Он часто цитирует Ветхий Завет, в том числе Ис. 7, 14: «Дева во чреве примет…» и Пс. 21, где звучит крик Христа, распятого на кресте.[12] Иустин использует Септуагинту, называя ее «Писанием». Многие события и люди в Ветхом Завете, по его мнению, служат «прообразами» Христа, и он нередко пользуется понятием «типы» (напр., Втор. 21, 23). Этот отрывок часто называют аллегорией; Иустин же, цитируя его,

---

7 Irenaeus, *Against Heresies* 1.18.1. См. далее Kendrick Grobel, *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel* (London: Black, 1960), and Werner Foerster, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, trans. R. McL. Wilson, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1972).

8 Justin, *Apology* 1.52.43; 53.1-6; *Dialogue* 109.1; 110.1-6.

9 Justin, *Dialogue* 134.3-6.

10 Willis A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London: SPCK, 1965), pp. 2-3.

11 Justin, *Dialogue* 7, 32 and 34.

12 Justin, *Dialogue* 98-106 (on Ps. 22); *Dialogue* 4.1; 68,7 (on Isa. 7); and *Apology* 1.25.

говорит об аналогии.[1] Ветхий Завет «предсказывает», «возвещает» и даже «пророчествует». Иустин часто использует слово *sēmainō*, «означать» (тридцать пять раз, по подсчетам Шотвела) или *sēmeion*, «знак» – около двадцати восьми раз.[2] В «Диалоге» 96, 4 понятия «тип» и «знак» вместе обозначают правило, установленное Моисеем. По свидетельству Шотвела, слово «тип» встречается у Иустина восемнадцать раз, в том числе применительно к вознесению Моисеем медного змея в пустыне.[3]

Наряду с пророческими книгами Иустин обращается и к Новому Завету, включая Книгу Деяний, Послание к Римлянам, Первое послание к Коринфянам, Послания к Галатам, Филиппийцам, Колоссянам, Второе послание к Фессалоникийцам и даже Послание к Евреям и Первое послание Иоанна. Евангелия он называет «Воспоминаниями» апостолов. Он не часто прибегает к буквальному толкованию, но по вопросу о том, использует ли он преимущественно аллегорию или типологию, до сих пор нет единого мнения. В целом Писание, несомненно, служит контекстом для его рассуждений, а в отдельных отрывках Иустин находит прообразы явления Бога во Христе.[4]

Говоря об апологетах второго века, нельзя не упомянуть Аристида, хотя до нас дошли в основном его работы, посвященные другим богословам. В конце второго века апологией занимался Феофил, но его критика Маркиона не сохранилась. Среди учеников Иустина особенно выделялся Татиан. Главные произведения Тертуллиана (примерно 160–225 гг.) были написаны в третьем веке. Нам остается упомянуть о писаниях учеников апостолов и Климента Александрийского (примерно 150–215 гг.). К первым относится, прежде всего, «Послание Варнавы» (написано, вероятно, между 75 и 150 гг.). Автор послания цитирует Ветхий Завет, но трактует его часто аллегорически. Будучи, скорее всего, александрийцем, он считал жертвоприношения и физический храм издержками иудаизма. В то же время, используя аллегорию, автор видел в Ветхом Завете указания на Христа. Так, рыжую телицу, приносимую в жертву в День очищения, он считает прототипом или прообразом Христа.[5] Вода, хлынувшая из скалы в пустыне, – метафора или аллегория христианского крещения.[6] *Климент Римский*, автор *Первого послания Климента*, на рубеже первого и второго

---

1 Justin, *Dialogue* 129.2.

2 Justin, *Dialogue* 14,7; 21,2; 42,5; 66,1; and Shotwell, *Exegesis*, p. 15.

3 Justin, *Apology* 1.60.3, 5; cf. Shotwell, *Exegesis*, pp. 18-19.

4 Shotwell, *Exegesis*, pp. 29-47, and L. W. Bernard, *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).

5 Barnabas 8.

6 Barnabas 11.

веков (примерно 96 г.) писал, что «алая нить» Раав во второй главе книги Иисуса Навина символизирует кровь Христа.[7]

Игнатий Антиохийский (примерно 35–110 гг.), напротив, не использует ни аллегорию, ни типологию. Однако он часто перефразирует содержание Евангелий, утверждая, что все «написанное» о Христе в Ветхом Завете – истина.[8] *Дидахе* (время написания точно не установлено, вероятнее всего, начало второго века) не содержит аллегорических трактовок, а примеры типологии в этой книге весьма немногочисленны. Тем не менее, автор говорит о Давиде как о прообразе Христа и цитирует Мал. 1, 11.14.[9]

Ириней цитирует Ис. 45, 1 как свидетельство того, что слова «помазанник Мой Кир» – прообраз Христа. По мнению Хэнсона, ни Ириней, ни Иустин, в отличие от александрийцев, не склонны к аллегоризации. Однако Ириней усматривает *типологическое* соответствие между Эдемским деревом и крестом. Кроме того, по крайней мере один отрывок – Ис. 11, 6-9 – он склонен толковать аллегорически, характеризуя мир и согласие, которые воцарятся среди животных с пришествием Мессии.[10] В своих более поздних работах он все чаще обращается к аллегорической интерпретации, которая имеет явную христологическую направленность. В притче о добром самарянине он видит в несчастном израненном человеке Адама, в гостинице – церковь и так далее.[11] Но нельзя забывать о том, сколь серьезное значение Ириней придает контексту и жанру, а также единству двух заветов и «правилу веры».[12] Он отрицал существование тайной традиции, о которой говорили гностики. Христианская истина доступна каждому и подтверждается многочисленными свидетельствами. Четыре Евангелия он считал неоспоримым церковным каноном.[13]

Климент Александрийский, напротив, исповедовал тайную псевдогностическую традицию. Истина не лежит на поверхности, писал он, она выражается лишь «загадками и символами, аллегориями, метафорами и прочими образами».[14] Завуалированное учение побуждает к дальнейшим поискам. Одной из особенностей библейского стиля всегда было оби-

---

[7] 1 Clement 12.

[8] Ignatius, *Epistle to the Philadelphians* 8.2; cf. Hanson, *Allegory and Event*, p. 101.

[9] *Didache* 9.2 and 14.2.

[10] См. также Irenaeus, *Against Heresies* 5.23-4.

[11] Irinaeus, *Against Heresies* 4.30.3 and 4; *Fragments* 52; *Against Heresies* 3.17.3 соответственно.

[12] Irinaeus, *Against Heresies* 1.10.1, 2.

[13] Irinaeus, *Against Heresies* 3.11.8.

[14] Clement, *Stromata* 5.4.1-3; cf. 5.5-8.

лие притч. Хэнсон отмечает: «В том, что касается аллегории, в Клименте Александрийском мы встречаем не просто представителя александрийской школы, но и откровенного последователя Филона».[1] Писания полны скрытого смысла. Сарра для него олицетворяет истинную мудрость, а Агарь – мудрость мирскую.[2] Древо жизни в Эдемском саду воплощает «божественную мысль».[3] Толкование Климентом Писания представляло собой полную противоположность взглядам Иустина и тем более Иринея. Он подготовил почву для своего преемника Оригена. Но его подход отличался от того, который использовали большинство авторов Нового Завета. Итак, мы наблюдаем широкое разнообразие методов христианской интерпретации и позиций, которые занимали разные христианские толкователи по некоторым главным вопросам.

7. Дополнительная литература

Goppelt, Leonhard, *Typos: The Typological Interpretations of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 61-106, 127-40, 161-70, and 179-85.

Hanson, Anthony Tyrrell, *The Living Utterances of God: The New Testament Exegesis of the Old* (London: Darton, Longman and Todd, 1983), pp. 44-132.

Longenecker, Richard, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 51-75 and 104-57.

McKim, Donald K., ed., *Dictionary of Major Biblical Interpreters* (Downers Grove, Ill., and Nottingham: IVP, 2007), s.v. "Marcion", "Gnosticism", "Justin", "Irenaeus".

1 Hanson, *Allegory and Event*, p. 117.

2 Clement, *Stromata* 5.12.80.

3 Clement, *Stromata* 5.11.72.

Глава 6

III – XIII века

1. Западные латинисты: Ипполит, Тертуллиан, Амвросий, Иероним

1. Если не считать Тертуллиана, самый ранний из выдающихся западных библеистов третьего века – *Ипполит* (ок. 170–236 гг.). Некоторые называют его наиболее значимым римским богословом в ранней церкви. Он объявил еретиком римского епископа Каллиста, и сам был избран на этот пост при содействии оппозиции. Он использовал христологический подход в герменевтике, подчеркивал ценность Ветхого Завета для христиан, считал необходимым следовать апостольской традиции и написал множество работ по экзегетике.

Ипполит одним из первых приступил к созданию библейских комментариев. В его работах мы находим подробное толкование Быт. 27 и 29 (история Иакова); Втор. 33 (благословение Моисея); 1 Цар. 17 (история о Давиде и Голиафе); Песн. 1 – 3, Книги пророка Даниила и Откр. 19 – 22. Особый интерес у него вызывали пророческие и апокалиптические писания, но, к сожалению, многие его работы были утрачены. Вслед за Иустином и Иринеем он отводил особое место христологической интерпретации, придавал большое значение апостольскому учению, или «правилу веры». Отношение Ипполита к Ветхому Завету не вызывает сомнений. Многие его комментарии на апокалиптическую литературу вошли в «Трактат о Христе и Антихристе», в том числе комментарии на Мк. 13, 14-37, 2 Фес. 2, 1-11 и Откр. 12, 1-6.[4] Дополнительные материалы сохранились в сборнике «Фрагменты комментариев». В качестве первоисточника Ипполит использовал греческий текст.

---

4 Hippolytus, *Treatise on Christ and the Antichrist* 63 и 61 соответственно.

2. Тертуллиан (ок. 160–225 гг.), уроженец Северной Африки, изучал право и риторику в Карфагене. Он обратился в христианство примерно в 197 г. в возрасте почти сорока лет. В последние годы жизни Тертуллиан примкнул к секте монтанистов. Его ранние работы содержат апологию христианства и критику братьев по вере, которых он считал недостаточно ревностными христианами. Позднее он обращался к Библии для обличения ереси и искажения христианской веры. Его работа «Против Праксея», посвященная Троице, относится к последнему, монтанистскому периоду его жизни и творчества. Он подчеркивал важность апостольского учения, отрицая возможность компромисса со светской философией. Многие его работы написаны в полемической форме.

В своих ранних работах «Предписание против еретиков» и «Против Маркиона» Тертуллиан выступал с критикой гностицизма, стремясь защитить Библию от искажений. Он отвергал предположение, что Писание можно читать *ради удовлетворения своего «любопытства»; Библия принадлежит церкви.* Тертуллиан неизменно защищал Ветхий Завет от нападок Маркиона, будучи убежден, что за каждым словом Моисея скрывается Христос. Библия свидетельствует, что Бог с самого начала открывался людям как Творец; Маркион же полагался на неоправданно современное откровение.[1] Вселенную сотворил Отец Иисуса Христа, а не какой-то иной Бог (2.2.1). Разве захотел бы Бог, вопрошает он с иронией, «вечно скрываться от людей» (2.3.1, 2)? Закон преследует несколько целей, в том числе признание зависимости человека от Бога. Тертуллиан толкует Библию буквально. Так, никакая аллегория не объяснит возможности «раскаяния» Бога и изменения его решения (2.19.1). Божественная клятва или гнев Божий – это не причина, чтобы отказываться от Ветхого Завета, в котором было обещано и объявлено о пришествии Христа (2.24.1). Кроме того, Писание опровергает докетические взгляды Маркиона (3.2, 7, 17-19 и 5.4). Евангелие от Луки необходимо сохранить в его первозданном виде. Природу благодати Тертуллиан разъясняет на основе новозаветных писаний (4.2, 5), а Первое послание к Коринфянам считает последовательным комментарием, который можно использовать против Маркиона (5.5-10).

В трудах Тертуллиана учение переплетается с библейским толкованием. Он отстаивает учение о воскресении, благодати и единстве Бога, опираясь на Библию,[2] и рассматривает выдвигаемые язычниками аргументы, связанные с проблемой зла. Тертуллиан ищет в Библии основание для строгих этических принципов. Он глубоко убежден, что правильно

---

[1] Tertullian, *Against Marcion* 1.25.1-4. Все ссылки, данные в скобках в этом абзаце, взяты из работы «Против Маркиона».

[2] Tertullian, *Apology* 17.

понимает Писание, которое, в свою очередь, полностью соответствует христианскому вероучению в его понимании. Его риторика бескомпромиссна и по-своему выразительна.

3. *Амвросий Медиоланский* (ок. 338–397 гг.) переносит нас в четвертый век (мы не останавливаемся специально на преемнике Тертуллиана в Северной Африке, Киприане, поскольку он не внес значительного вклада в библейское толкование). Амвросий получил образование в Риме и всеобщим одобрением жителей Медиолана (современный Милан) был избран епископом этого города. Помимо латыни, он знал греческий и прочел множество работ Филона, Оригена, Афанасия и Василия, посвященных библейской интерпретации. Основными направлениями своей деятельности в роли епископа Амвросий считал пасторское попечение и обучение. В трех своих книгах «О долге священнослужителей» он настаивает на преподавании как на неотъемлемой части служения епископа, цитируя: «...страху Господню научу вас» (Пс. 33, 12) и «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями» (Еф. 4, 11).[3]

Библейской интерпретацией Амвросий занимался преимущественно в своих устных проповедях, которые часто записывал кто-то из слушателей. Амвросий составил комментарии к Быт. 1, 1-26, избранным главам из Первой и Второй Книг Царств, Третьей Книге Царств (историям Илии и Давида), а также к Псалтири, Книге пророка Исаии, Песне Песней и Евангелию от Луки. Они призваны помочь верующим в проповеди Христа и в повседневной христианской жизни. Анализируя Быт. 1, Амвросий утверждает, что поверить в воскресение Христа ничуть не сложнее, чем в способность Бога сотворить вселенную из ничего.[4] Он убежден, что в сотворении мира принимали участие все три ипостаси Троицы: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1); «*Дух Божий* носился над водою» (Быт. 1, 2); «Сотворим человека по образу Нашему» (Быт. 1, 26).[5] «Скажи только *Слово*, и выздоровеет слуга мой» (Мф. 8, 8). Во Второй Книге Царств Давид, слыша поношения Семея, проявляет удивительное смирение и отказывается отвечать на злословие (2 Цар. 16, 12).[6] Амвросий предлагает подробное толкование Пс. 117, особо выделяя слова: «Господь за меня – не устрашусь: что сделает мне человек?» (Пс. 117, 6).[7] Песнь Песней он

---

3 Ambrose, *Three Books on the Duties of the Clergy* 1.11.

4 Ambrose, *On Belief in the Resurrection* 2.2.84.

5 Ambrose, *Of the Holy Spirit* 2.1.1-3.

6 Ambrose, *Duties of the Clergy* 1.48.245.

7 Ambrose, *Of the Christian Faith* 5.3.42.

склонен трактовать с христологической точки зрения (Песн. 1, 2.3).[1] Амвросий часто цитирует Новый Завет, в частности Евангелие от Иоанна, а также Книгу пророка Исаии: «Если будут грехи ваши, как багряное, – как снег убелю; если будут красны, как пурпур, – как волну убелю» (Ис. 1, 18).[2] В общем, можно с уверенностью сказать, что Амвросий серьезно и ответственно подходил к использованию Священных Писаний в своих книгах и проповедях во славу Христа и для нравственного и духовного назидания своей паствы.

4. Произведения *Амвросиастера*, или псевдо-Амвросия, тоже датируются четвертым веком. Личность самого Амвросиастера остается загадкой, но известно, что он писал во времена римского епископа Дамаса (366–384) и составил комментарии ко всем тринадцати посланиям Павла и некоторым другим библейским фрагментам. Всю или почти всю свою жизнь он прожил в Риме. При этом он был хорошо знаком с иудаизмом. По его мнению, епископов и пресвитеров объединяет «общее рукоположение». Амвросиастер был внимательным и вдумчивым комментатором и уделял серьезное внимание буквальному смыслу Писания. Кроме того, он неизменно принимал в расчет историко-лингвистический контекст отдельных отрывков.[3]

5. *Иероним* (ок. 340–420) создавал свои произведения на рубеже четвертого и пятого веков. Этот выдающийся переводчик и текстуальный критик испытал на себе влияние Филона, Климента Александрийского и особенно Оригена. Он был знаком и с творчеством антиохийцев: Диодора, Феодора и Иоанна Златоуста. Иероним был одним из немногих в то время, кто знал *древнееврейский язык* и иудейские методы интерпретации. Он приложил немало усилий для восстановления *точного текста Писания* на древнееврейском, греческом и латыни и *перевел* Библию с еврейского и греческого на латинский язык (Вульгата). Помимо переводов и текстуальной критики, Иероним активно занимался составлением комментариев, желая, по его собственным словам, прояснить смысл особенно сложных отрывков. В отличие от Тертуллиана, он хотел познакомить своих читателей с различными традициями и толкованиями. Он хорошо понимал, что интерпретация Писания – это «труд любви», который, однако, часто «бывает опасным и требует большого труда».[4]

Иероним был, несомненно, знаком с александрийским методом поиска «духовного» смысла в библейском тексте, иногда с помощью аллегори-

---

[1] Ambrose, *On the Mysteries* 6.29.

[2] Ambrose, *On the Mysteries* 7.34.

[3] Ср. A. Souter, *A Study of Ambrosiaster*, Text and Studies 7 (Cambridge: Cambridge University Press, 1905).

[4] Jerome, preface to *The Four Gospels* 1.

ческой интерпретации. Но сам он исходит, прежде всего, из *буквального смысла* Библии в ее историческом контексте. Затем он нередко переходит к «духовному» толкованию, иногда заимствуя его у Оригена. Сохранились комментарии Иеронима к Евангелию от Матфея, Посланию к Галатам, Посланию к Ефесянам, Титу и Филимону, а также к отдельным книгам Ветхого Завета: Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Ионы и Малых пророков. Можно сказать, что в определенном смысле Иероним занимался и тем, что в начале девятнадцатого века стало называться «Введением в Новый Завет».[5] Он выделяет поэтические отрывки в Книге Исаии, которого называет скорее евангелистом, чем пророком.[6] Позднее он стал наставником некоторых знатных римлянок, а в 384 г. покинул Рим, чтобы стать монахом и жил в Антиохии и Святой земле. Существует предположение, что его уход от мира был отчасти вызван неким скандалом. Незнание Писания он называл незнанием Христа.[7] Свое первоочередное внимание к буквальному значению текста Иероним объяснял тем, что переводит не «слово», а «смысл».[8] Как и Климент, он считал, что Библия хранит в себе множество неясностей и загадок.[9]

2. Александрийская традиция: Ориген, Афанасий, Дидим и Кирилл

1. Ориген (ок. 185–254 гг.) сменил Климента Александрийского на посту главы катехизической школы в возрасте всего семнадцати лет. Он был известен как разносторонний творческий человек и ученый, оставивший после себя богатейшее наследие. Это был апологет и проповедник, философ и богослов, текстуальный критик и составитель библейских комментариев. Три четверти его объемных литературных трудов посвящены толкованию Писания. Церковный историк Евсевий рассказывает, что состоятельный друг Оригена, Амвросий, нанял для него семь секретарей и несколько женщин для переписывания его работ.[10] Ориген изучал традиционную греческую философию, методы экзегетики и христианское вероучение. Александрия была величайшим интеллектуальным центром Римской империи. Ориген прекрасно знал классическую литературу и греческую философию. Он нередко вступал в дебаты с представителями

---

5 Jerome, *Matthew* 1.

6 Jerome, *Isaiah,* preface.

7 Cp. Jerome, *Letter 47: To John the Oeconomus.*

8 Jerome, *Letter* 126.29 and *Letter* 112.19.

9 Origen, *Commentary on John* 10.11-13.

10 Eusebius, *Ecclesiastical History* 6.25.2.

различных направлений гностицизма. Однако впоследствии он отошел от ортодоксального учения, и его идеи подверглись осуждению на Пятом вселенском соборе в 553 г. После этого многие его работы были утеряны или запрещены.

Особый интерес для Оригена составляли вопросы: из чего состоит Библия и как следует ее трактовать. Одним из его главных достижений стало составление «Гекзаплы», исчерпывающего сравнительного анализа библейских текстов в оригинале и в переводах. Документ был разделен на шесть колонок. Первая содержала древнееврейский текст Ветхого Завета, в те времена мало кому известный. Вторая колонка состояла из транслитерации древнееврейского текста греческими буквами. В остальных четырех колонках были представлены различные версии Септуагинты: переводы Акилы, Симмаха, Феодотиона и переработанный вариант Септуагинты.

Создание этого монументального труда потребовало немалых усилий и продолжалось почти тридцать лет. Ориген настойчиво пытался составить как можно более достоверный текст Библии. В то же время Тригг, исследуя «Гекзаплу», пришел к выводу, что познания Оригена в древнееврейском языке были весьма скромны, а потому он вынужден был черпать информацию в других источниках.[1]

Ориген придавал большое значение апостольской традиции, или «правилу веры», и верил в богодухновенность Писания.[2] Считается, что он составил комментарии на все книги Библии. Иероним делил все произведения Оригена на комментарии, схолии, или заметки, и проповеди. В период с 228 по 231 гг. Ориген написал свой «Комментарий к Евангелию от Иоанна», «Комментарий к Книге Бытия», толкования других библейских фрагментов, а также «Сборник» и «О началах». Работа, посвященная Евангелию от Иоанна, – один из лучших библейских комментариев Оригена, а его книга «О началах» представляет собой серьезное исследование в области богословия и вероучения.

В 231 г., во многом вследствие конфликта с александрийским епископом, Ориген покинул Александрию с ее великолепными библиотеками и переехал в Кесарию. Там он написал еще несколько комментариев и работу «Призыв к мученичеству». Между 238 и 240 гг. он составил свой «Комментарий к Книге пророка Иезекииля». С 241 по 245 гг. он писал проповеди на ветхозаветные темы и новозаветные комментарии. В это же время Ориген закончил работу над своим самым объемным трудом,

---

1 Joseph W. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (London: SCM; Louisville: John Knox, 1983, 1985), pp. 82-86.

2 Origen, preface to *De Principiis* 4; cf. *De Principiis* 1.3; 4.1. Полный вариант «Гекзаплы» не сохранился, но частично ее текст был восстановлен.

«Гекзаплой». С 245 г. и до своей смерти он успел написать восемь томов апологетики, озаглавленных «Против Цельса», язычника, выступавшего с резкой критикой христианства. После смерти Оригена Григорий Назианзин и Василий издали отрывки из его работы «Добротолюбие».

Ориген утверждал, что каждое слово в Писании несет в себе глубокий смысл. Все описания исторических событий имеют буквальный смысл, сравнимый с телом, нравственный смысл, сравнимый с душой, и духовный смысл, который можно сравнить с духом.[3] Свои экзегетические методы он заимствовал в основном у Филона Александрийского (см. главу четвертую). Смысл текста, по его выражению, похож на лестницу. Первая, низшая ступень – это «тело», или буквальный смысл. На этом уровне в Библии могут встречаться противоречия, но духовная истина нередко заключена в ложной материальной оболочке. Утверждения могут противоречить друг другу, но в духовном смысле они истинны.[4] Именно поэтому Ориген часто использует аллегорию в апологетических целях. Временами его идеи напоминают идеи Филона, а иногда – Климента. Как и Филон, он, например, не приемлет мысли о том, что Бог действительно сажал деревья в Эдемском саду.[5] На уровне буквального смысла он считал, что рассказы Гесиода ничем не уступают Книге Бытия. Как и Климент, он находил в Библии множество неясностей и загадок.

В одной из своих главных работ Ориген пишет:

> *Для чтения и понимания Писания существует следующая... трехуровневая система (греч. trissōs)... Простой человек наставляется, если можно так выразиться, «плотью» Писания... его очевидным смыслом; он воспринимает Писание как «душевный» человек (греч. apo tēs hōsperei pseuchēs autēs). Совершенный человек (греч. ho teleios)... не мудростью мира, но премудростью Божьей, облеченной тайной, скрытой от глаз... духовным законом... воспринятым от Духа (греч. tou pneumatos).*[6]

Далее он утверждает: «Толкование духовно, когда его автор способен указать на ту небесную реальность, коей иудеи "по плоти" были лишь прообразом и тенью (*hupodeigma kai skia*)».[7]

---

3 Origen, *De Principiis* 4.2.4. Cf. Trigg, *Origen*, pp. 125-26 and 204-5.

4 Origen, *Commentary on John* 10.4.

5 Origen, *Against Celsus* 4.38, 39.

6 Origen, *De principiis* 4.2.4 (Greek, Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Graecae Cursus Completus*, 81vols. [Paris : Garnier, 1856-61; reprint, 1912], vol. 11, col. 364).

7 Origen, *De principiis* 4.2.4 (Migne, vol. 11, col. 264).

Ориген считал все Писание логически связным и гармоничным, «единым совершенным инструментом в руках Бога».[1] Каждая его строка полна глубокого смысла. Песнь Песней он называл поэмой о браке, написанной в виде драмы. Его комментарии и проповеди на эту книгу прекрасно иллюстрируют ее духовный смысл. Упомянутые в ней имена относятся к «внутреннему человеку».[2] Слова (*logoi*) «бестелесного» текста наводят читателя на «духовные помыслы» (*pneumatica noēta*).[3] Интерпретация Оригеном Нового Завета несет на себе отпечаток влияния Платона. Это особенно справедливо в отношении комментария к Евангелию от Иоанна, где он подчеркивает важную роль Логоса. Логос – это и есть мир духа (*ho cosmos noētos*).[4] Сын вечный и неизменный, как мир идей или форм, который Платон противопоставляет физическим образам, Христос-Логос – воплощение истины и мудрости. Отмечают опасное сходство идей Оригена с гностической экзегетикой. Даже душа вечна, по мнению Оригена (как, впрочем, и Платона), а потому предсуществование Христа тоже не должно вызывать сомнений. Кроме того, Ориген проповедовал субординационизм, уча, что Сын подчинен Отцу, а Дух – Сыну, хотя не было «времени, когда бы Сын не существовал».[5]

Считается, что в поисках духовного смысла Ориген не проявлял никакого интереса к буквальному смыслу Писания, так что реакция антиохийской школы (см. ниже) вполне понятна. Это отчасти объясняется, как указывает Карен Джо Торьесен, пасторской заботой Оригена о своих читателях.[6] Если Златоуста и других антиохийцев интересовала, главным образом, цель (замысел) библейского *автора* или *писателя*, Ориген, как и все александрийцы, думал прежде всего о *читателях* и о том *влиянии*, которое оказывает на них текст. Апологетика была не менее важна для Оригена, чем пасторское попечение. Защищая христианство от нападок гностиков, он с готовностью использует метод Филона и Климента, доказывающий рациональность Ветхого Завета. В отношении многих евангельских отрывков Ориген не склонен так игнорировать «телесный»

---

[1] Origen, *Commentary on Matthew* 2 ; cf. R. B. Tollinton, ed., *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen* (London: SPCK, 1928), pp. 47-49.

[2] Origen, Commentary on the Song of Songs 2.21.

[3] J. Christopher King, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture : The Bridegoom's Perfect Marriage Song* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 74.

[4] Origen, *Commentary on John* 19.5; cf. *De Principiis* 2.3.

[5] Origen, *De principiis* 4.28; cf. 1.3.

[6] Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin: Walter de Gruyter, 1986), especially pp. 36ff. Cf. Gerald Bostock, "Allegory and the Interpretation of the Bible in Origen", *Journal of Literature and Theology* 1 (1987): 39-53.

смысл, как в Песне Песней или Книге Левит. В Евангелии от Матфея он обращает внимание на то, что во время суда над Иисусом Петр стоял «вдали».[7] Во время страданий Иисуса лжесвидетели показывают, что «он не сделал никакого греха».[8] Первосвященник «разорвал на себе одежды» как свидетельство своего стыда и обнаженности души.[9]

Анри де Любак приписывает Оригену такие слова: «Повсюду в Писании прослеживается разница между душой и духом».[10] Любак утверждает, что смелая идея тройственного разделения смысла, предложенная Оригеном, значительно обогатила средневековую экзегезу. По мнению некоторых ученых, в ее основе лежат два отрывка Писания: 1 Фес. 5, 23 и Рим. 8, 16. (Однако это предположение не вполне убедительно, поскольку выражение «ваш дух и душа и тело» в 1 Фес. 5, 23 означает просто «вся ваша человеческая сущность»; а слова «Дух свидетельствует духу нашему» в Рим. 8, 16 означают «нам» или «нашему внутреннему "я"»). Как бы то ни было, Любак весьма позитивно оценивает колоссальное влияние Оригена на последующие поколения богословов.

2. Одним из наиболее выдающихся богословов четвертого века был *Афанасий* (ок. 296–373 гг.). Он получил образование в Александрии, в 319 г. стал диаконом, а в 325 г. принял активное участие в работе Никейского собора. До 366 г. он занимал пост александрийского епископа, на котором сменил Александра. Афанасий сыграл решающую роль в борьбе с арианской ересью, отстаивая ортодоксальную халкидонскую христологию. Он неизменно настаивал на включении в Символ веры слов «единосущен Отцу» (*homoousion*) и сделал все возможное для последующего проведения Константинопольского собора (385 г.) и принятия Никейского символа веры. Однако он был известен скорее как богослов-систематик и апологет, чем как составитель библейских комментариев.

Афанасий использовал Писание прежде всего в апологетических и богословских целях, хотя и подчеркивал, что каждый отдельный стих следует рассматривать в контексте всего Писания. Каждый отрывок надлежит толковать согласно правилу веры (*regula fidei*). Слова «Господь премудростью основал землю» (Притч. 3, 19) свидетельствуют о том, что «Мудрость» существовала еще до сотворения вселенной, а поскольку Мудрость наша – Христос, значит, он был с Богом до начала мира, что полностью опровергает позицию ариан и доказывает несостоятельность

---

7 Origen, *Commentary on Matthew* 105.

8 Origen, *Commentary on Matthew* 107.

9 Origen, *Commentary on Matthew* 112.

10 Origen, *Commentary on John* 32.18 (455); *De principiis* 2.8.4 (162). Cf. Henri de Lubac, *Medieval Exegesis*, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T. & T. Clark, 2000), 1:142.

их аргументов.[1] Христиане должны изучать Писание, чтобы достойно встретить Христа, когда он придет судить мир.[2] Афанасий пишет: «Если они (ариане) отвергают истину Писания, они не достойны носить имя Христа… и враги Ему. Если же они готовы признать богодухновенность Писания, пусть осмелятся открыто заявить… что у Бога нет Мудрости, и 'Было время, когда Его (Христа) не существовало'».[3] «Ни в одной книге Священного Писания не говорится о Спасителе того», что утверждают о нем ариане, используя, например, стих Ин. 1, 14 вне контекста.[4] Иногда кажется, что Афанасий неточно цитирует Писание.[5] Однако он проявляет большее уважение к «телесному» смыслу, нежели Ориген, хотя главной темой Ветхого Завета он считает Христа.

3. *Дидим Слепец* (примерно 313–397 гг.) известен своими толкованиями библейских книг, выполненными в экзегетических традициях Оригена. Он отстаивал правоту Никейского символа веры и считался одним из лидеров аскетического движения, подобно Иерониму. Учитывая схожесть его трудов с трудами Оригена, неудивительно, что сохранились лишь немногие его работы. Некоторые из них были обнаружены в 1941 г., в том числе комментарии к книгам Бытия, Иова и Захарии, а также лекции по Пс. 19 – 43. Он продолжил александрийскую традицию апологетики и пасторского попечения о своих читателях. Он был озабочен тем, чтобы читатель достиг духовной зрелости и понимания. Интерпретация текстов делилась на буквальную и духовную (нередко образную). Своих идейных противников Дидим именовал «буквалистами», вступая в жаркие споры с представителями антиохийской школы.

4. *Кирилл Александрийский* (ок. 378–444 гг.), был архиепископом (патриархом) Александрии. Известен прежде всего своей Никейской христологией. Он тоже придерживался александрийской традиции поиска высшего смысла, выходящего за рамки буквального. Его размышления о Ветхом Завете носят преимущественно христологический характер, а в отношении Нового Завета он проявляет большую сдержанность и осторожность, чем Ориген. Его разногласия с антиохийской или сирийской церковью не ограничиваются лишь экзегетическими методами. Он отвергал христологические идеи Нестория, архиепископа Константинополя и «сирийца» по убеждениям. Несторий учился у антиохийского экзегета Феодора Мопсуэстийского, и Кирилл обличал их обоих. Их учение подверглось осуждению на соборе в Эфесе (431 г.). Сам Кирилл воспринял

---

1 Athanasius, *Against the Arians*, discourse 2.22.73.

2 Athanasius, *Incarnation of the Word* 56.

3 Athanasius, *De decretis* (или *Defense of the Nicene Definition*) 4.

4 Athanasius, *Against the Arians*, discourse 1.4.11.

5 Athanasius, *Defense of His Flight* 13 and 17.

экзегетические методы Оригена и составил комментарии на Книгу Исаии, Малых пророков, Евангелия от Матфея, Луки, Иоанна, Послание к Римлянам, на Первое и Второе послания к Коринфянам и Послание к Евреям.[6]

3. Антиохийская школа: Диодор, Феодор, Иоанн Златоуст и Феодорет

1. *Диодор Тарсийский* (ок. 330–390 гг., но эти даты не точны) считается основателем антиохийской школы библейской интерпретации. Неудивительно, что антиохийцы отвергали экзегетические методы Оригена, утверждая, что защита интересов читателя вопреки интересам автора, а также сугубо «духовная» трактовка библейского текста превращает текст в *зеркало, отражающее интересы читателя или толкователя*. Мы же, писал Диодор, предпочитаем «*историческую* трактовку текста, а не аллегорическую».[7]

Однако используя термины «исторический», или «буквальный», не следует думать, будто антиохийцы были непримиримыми буквалистами, отвергавшими метафорическую и образную речь или типологию.[8] Говоря об историческом смысле, Диодор имел в виду, что авторы находятся под влиянием жизненных обстоятельств, и это не может не сказаться в процессе интерпретации. Именно этим, по мнению Диодора, следует руководствоваться экзегету. До своего избрания епископом Тарса в 378 г. он возглавлял экзегетическую школу в Антиохии сирийской. Диодор поясняет: «Мы не запрещаем возвышенное толкование *theoria* (аллегорию), ведь историческое повествование ее не исключает... И все же нам следует быть внимательными, чтобы не позволить *theoria* (аллегории) уничтожить историческое основание, иначе результатом будет не *theoria*, а аллегория».[9]

По всей видимости, граница между *theoria* и аллегорией очень тонка, но при этом чрезвычайно важна. Из-за участия Диодора в христологических спорах большая часть его писаний была утрачена или уничтожена. Сохранился лишь недавно обнаруженный «Комментарий

---

6 Ср., например, Cyril, *Commentary on the Gospel according to St. John*, ed. T. Randell (Oxford: J. Parker, 1885), и N. Russell, ed., *Cyril of Alexandria* (London: Routledge, 2000), где содержатся избранные отрывки из Книги Исаии.

7 Цитируется в следующей работе: Dimitri Z. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis* (New York: Paulist, 1989), p. 12.

8 James D. Wood, *The Interpretation of the Bible* (London: Duckworth, 1958), p. 59.

9 Didore, preface to *Commentary on the Psalms*; cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th ed. (London: Black, 1977), pp. 75-79.

к Книге Псалтирь» в редакции Дж. М. Оливера и других.[1] Арианство стало причиной падения многих, и Диодор был осужден как соучастник Феодора, когда тому был вынесен обвинительный приговор. Нельзя не упомянуть и о его конфликте с Аполлинарием. Обе стороны обвиняли его в склонности к несторианству (учению о том, что Иисус Христос представлял собой две отдельных личности, а не две «единосущных» природы). Но на деле Диодор исповедовал Никейскую христологию и внес решающий вклад в подготовку и проведение Первого вселенского собора в Константинополе (381).

2. *Феодор Мопсуэстийский* (ок. 350–428 гг.) был учеником Диодора в возглавляемой им экзегетической школе и другом Иоанна Златоуста. В антиохийской школе Феодор провел почти десять лет, прежде чем стать епископом Мопсуэстии в Киликии в 392 г. На Эфесском соборе Кирилл Александрийский выступил с осуждением несторианской ереси, и Феодор был осужден вместе с Диодором. Действительно ли он разделял взгляды Нестория, до сих пор не доказано. Он настойчиво утверждал, что Христос был совершенным Богом и совершенным человеком, но взгляды Феодора на то, *как* эти две природы уживались в одной личности, неизвестны. Он использовал только библейский язык и отвергал метафизические домыслы.[2]

Феодор составил комментарии почти ко всем книгам Библии, тщательно исследуя время их написания, авторов, структуру и единство, их исторический контекст, каноничность и богодухновенность. Но из-за его предполагаемой связи с Феодора несторианством до нас дошли лишь немногие его комментарии. Первым с осуждением его взглядов выступил Раввула Эдесский. Феодор написал трехтомное сочинение, посвященное книге Бытия. Первую из этих книг цитирует Фотий (ок. 819–915 гг.).[3] Сохранились отрывки из его комментария к Книге Исхода, в том числе Исх. 25, 8-20, где говорится о ковчеге завета. Кроме того, до нас дошли короткие фрагменты комментария к Суд. 13, 25 и 16, 17. Известно, что Феодор писал о Псалтири, Первой и Второй книгах Царств, Иове, Екклесиаста и Песне Песней. Из Нового Завета он цитирует Евангелия от Матфея, Луки и Иоанна, а также послания апостола Павла.[4]

Многие заключения Феодора созвучны положениям современной исторической критики. Он отвергал подлинность авторства многих из них

---

[1] Cp. J. M. Oliver, ed., *Diodore: Commentary on the Psalms*, in Corpus Christianorum, Series Graeca, 6 vols. (Turnout: Brepols, 2006).

[2] Zaharopoulos, *Theodore*, pp. 18-26.

[3] Migne, *Partologia Graeca*, 103:72; cf. 66:123-632.

[4] H. B. Swete, ed., *Theodori episcopi Mopsuestini In epistolas beati Pauli commentarii* (Cambridge: Cambridge University Press, 1880-82).

и датировал некоторые из них маккавейским периодом, утверждая, что разные псалмы отражают разные взгляды. С другой стороны, он в полной мере разделял убежденность своих современников в богодухновенности Писания (2 Тим. 3, 16). Захаропулос находит прямую связь между его уверенностью в богодухновенности Писания и его экзегетическими методами. Он пишет: «Главный экзегетический принцип Феодора гласил, что поскольку Писание богодухновенно, оно не может содержать в себе ничего противного Богу или бесполезного для человека».[5] Поэтому он не полностью отвергает аллегорические толкования Филона и Оригена. Однако не стоит отдавать предпочтение аллегории в ущерб исторической реальности. Понятие *Theoria* Феодор отождествляет не с аллегорией, а с *типологией*. При этом он все же признает христологическую экзегезу некоторых псалмов, в частности Пс. 2 и 109, цитируемых применительно к Христу в Книге Деяний и в Послании к Евреям. Но на деле Феодор редко прибегает к типологической интерпретации в своих комментариях. Он принимал христологическое прочтение Пс. 67 на том основании, что выражение «пленил плен» используется применительно ко Христу в Еф. 4, 8.[6] Феодора часто называют самым образованным представителем антиохийской школы.

3. *Иоанн Златоуст* (ок. 347–407 гг.) учился у Диодора вместе со своим современником и другом Феодором и рано почувствовал призвание к монашеству. Одновременно он служил пресвитером в антиохийской церкви, где его проповедь оставила особый след в душах слушателей, прозвавших его «златоустом» (*Chrysostoma*). Особого упоминания заслуживает его проповедь «О статуях» (387), после которой народ сверг с пьедесталов скульптурные изображения императоров. Иоанн часто проповедовал по Библии, чем заслужил звание «лучшего толкователя в христианском мире», по крайней мере в ранней церкви. В 398 г. его избрали патриархом (архиепископом) Константинополя против его собственного желания. Иоанн проводил последовательные реформы константинопольской церкви, стараясь изменить обстановку, сложившуюся среди погрязшего в пороках императорского двора и священства, к лучшему.

Иоанн Златоуст выступал против аллегорической интерпретации и осуждал учение Оригена. Прямотой своих суждений он приобрел немало врагов и навлек на себя немилость Феофила, патриарха (архиепископа) Александрии, и императрицы Евгении. Он был осужден, официально отстранен от служения и вынужден покинуть свою епархию в 404 г. Несмотря

---

[5] Zaharopoulos, *Theodore*, p. 106.

[6] Theodore, *Commentary on the Psalms* 688; cf. Dudley Tyng, "Theodore of Mopsuestia as an Interpreter of the Old Testament", *Journal of Biblical Literature* 50 (1931): 301; cf. 298-303.

на поддержку западной церкви и его собственных прихожан, Иоанн был сослан в Понт, где и закончил свою жизнь. И все же, наряду с более современными критическими работами, его произведения составили шесть томов «Трудов Отцов Церкви Никейского и пост-Никейского периода» (Первая пост-Никейская серия).[1]

Как и его друг Феодор, Златоуст полностью полагался на Септуагинту как на официально принятый в церкви перевод Ветхого Завета. В комментариях он излагал свою точку зрения по поводу жанра или стиля того или иного библейского автора. Так, Послание к Галатам, по его словам, «исполнено страстного и возвышенного Духа».[2] Комментируя фразу «отдал Себя Самого за грехи наши» в Гал. 1, 4, Иоанн писал: «Закон не только не освободил, но, напротив, вынес нам обвинительный приговор».[3] Анализируя выражение «иное благовествование» (Гал. 1, 6), он подчеркивает опасность обольщения и единство четырех Евангелий.[4] По поводу фразы «я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью» (Гал. 1, 16), он отмечает, сколь абсурдно было бы «для получившего наставление от Бога предпочесть мудрость человеческую».[5]

Работа Иоанна Златоуста, посвященная Первому посланию к Коринфянам, официально именуется «проповедью», но на деле сочетает в себе краткий комментарий с подробным толкованием и наставлением в практическом применении. Иоанн очень точно уловил дух послания: «здесь о призывающем, и ничего о призванном... Ни в одном другом Послании так часто не упоминается Христос. Здесь же всего в нескольких словах его имя повторяется множество раз».[6] Когда Павел умоляет своих читателей «говорить одно», Иоанн кратко замечает: «Чтобы не было расколов... и разделений на множество группировок» (*schismata*) и даже намека на доктринальные расхождения.[7] О «юродстве креста» (1 Кор. 1, 18) Златоуст говорит: «В этом нет ничего удивительного, ибо погибающие не хотят видеть того, что ведет к спасению».[8] Он понимает, что речь идет о «внутренней структуре», выражаясь современным языком.

---

1 Philip Schaff, ed., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, vols. 9-14, 1st ser. (1889-; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1978-94).

2 John Chrysostom, *Commentary on Galations*, on 1, 1-3.

3 John Chrysostom, *Commentary on Galations*, on 1, 4.

4 John Chrysostom, *Commentary on Galations*, on 1, 7.

5 John Chrysostom, *Commentary on Galations*, on 1, 16.

6 John Chrysostom, *Epistles of Paul to the Corinthians*, hom. 1.1, and 2.7 (on 1 Cor. 1:1-5).

7 John Chrysostom, *Epistles of Paul to the Corinthians*, hom. 3.1 (on 1 Cor. 1:10).

8 John Chrysostom, *Epistles of Paul to the Corinthians*, hom. 4.2.

Комментарии Иоанна Златоуста – образец краткой и здравой экзегезы, составленной с учетом исторической ситуации, стиля и языка. Даже анализируя спорный отрывок Гал. 4, 22-31, он говорит, что в двадцать четвертом стихе Павел «называет тип аллегорией» и продолжает использовать слово «тип» до самого конца главы.[9] В своих притчах Иоанн предлагает широкое практическое применение библейских истин, как правило, очень логичное, не желая уводить читателя от текста. Так, в «Проповедях по Евангелию от Матфея» (Мф. 13, 34.35) он задается вопросом о предназначении притч. Понимая, что брошенное в землю семя – это Божье слово, он призывает служителей внимательно изучать каждую книгу Библии.[10] В проповеди «О статуях» он точно трактует слова Писания, относящиеся к богатым, но в сказанном отчетливо слышен протест против излишней роскоши и помпезности скульптурных изображений императора.[11] Он всегда стремился «услышать голоса апостолов» или «трубный звук с небес».[12] В отличие от Климента Александрийского, сокрытие смысла Иоанн ассоциирует не с тайной, а с *безответственностью*.[13]

Иоанн Златоуст писал: «Авторы священных книг обращались к самым насущным вопросам своего времени... Главная цель автора – объявить во всеуслышание, что Христос воскрес из мертвых... что он был послан к Богу и пришел от Бога».[14] Итак, центральное место принадлежит замыслу библейских авторов, который все же оставляет место для различных вариантов практического применения. Некоторые считают учение Иоанна Златоуста компромиссным вариантом, поскольку, оставаясь идейно близок своим собратьям антиохийцам, он разделял некоторые взгляды александрийцев относительно разницы между экзегезой и интерпретацией.

4. *Феодорет Кирский* (ок. 393–460 гг.). Феодорет родился и получил образование в Антиохии, где принял монашеский постриг. В 423 г. против своего желания стал епископом Кира в Сирии, примерно в восьмидесяти милях от Антиохии. Он принимал активное участие в христологических спорах того времени и был другом и советником Нестория. Это стало причиной вражды между Феодоретом и Кириллом Александрийским, а преемник Кирилла обвинил его в высказываниях о *раздвоении* Христа, Сына Божьего. Как следствие, до нас дошли лишь немногие его работы.

---

9 John Chrysostom, *Commentary on Galations*, on Gal. 4, 24.

10 John Chrysostom, *Homilies on Matthew*, hom. 47.1-3.

11 John Chrysostom, *Concerning the Statues*, hom. 2.13.

12 John Chrysostom, *Concerning the Statues*, hom. 1.1.

13 John Chrysostom, *Concerning the Statues*, hom. 16.3.

14 John Chrysostom, *Commentary on the Acts of the Apostles*, hom. 1.1, 2.

Феодорет был прежде всего библейским экзегетом. Он неоднократно цитировал Оригена, Диодора и Феодора Мопсуэстийского. Составленные им комментарии охватывают Пятикнижие, Книги Иисуса Навина и Судей, Третью и Четвертую книги Царств, а также 1-ю и 2-ю Книги Паралипоменон. Феодорет владел греческим и арамейским, но его познания в древнееврейском многие подвергают сомнению. Так, он утверждает, что слово *pneuma* или *ruach* в Быт. 1, 2 означает «ветер», а не «дух». Комментируя слова: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1, 18.25), он отмечает, что критика в адрес Божьего творения была бы высшим проявлением неблагодарности. Предложение: «Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите... вы будете, как боги» (Быт. 3, 5) он находит ироничным.[1] Кроме того, сохранились фрагменты комментариев Феодорета к Книге Псалмов и Книге пророка Иеремии, к Песне Песней, Евангелию от Луки и посланиям, а также отдельные проповеди на самые разные темы.

Экзегетика Феодорета носит характер преимущественно исторический и буквальный, но в Песне Песней влюбленные ассоциируются у него с Христом и церковью. Он далеко не всегда отвергал более глубокий смысл. В своих произведениях он использует образный метафорический язык, типологию, а иногда и аллегорию, но в то же время критикует попытки отдельных экзегетов привносить в текст собственные идеи.

4. Мост в Средневековье. Августин и Григорий Великий

1. *Августин Гиппонский* (354–430) родился и получил образование в Северной Африке. Его мать, Моника, была христианкой, а отец – язычником. Ранние годы своей жизни он провел как язычник, но, благодаря молитвам матери и проповеди Амвросия Медиоланского, он обратился в христианство. В 386 г. в Миланской церкви он услышал духовные гимны и песнопения, которые оказали на него сильнейшее воздействие. В бытность свою язычником Августин был сторонником манихейства, но по возвращении в Африку в 388 г. написал работы «О Книге Бытия» и «Против манихеев». В них он использовал аллегорическую интерпретацию. После своего обращения и последующего рукоположения им была написана целая серия библейских комментариев, в том числе к Книге Бытия, Евангелию от Матфея, Посланию к Римлянам и Посланию к Галатам (все в 394 г.), а также исправленное издание комментария к Посланию к Римлянам (394–395).

---

[1] Theodoret, *Commentary on Genesis*, questions 8, 10, and 40.

Особое место среди библейских комментариев Августина занимают его труды «О Псалтири» и «Писания апостола Иоанна» (414–417).[2] Перу Августина принадлежит множество выдающихся трактатов, посвященных христианскому вероучению, в том числе работы «О христианском учении», «О Святой Троице», «Энхиридион», «О Символе веры», «Против манихеев», «Против донатистов», «Град Божий», а также этические трактаты «О браке», «О вдовстве» и «О воздержании». Самой известной из них остается его богословская автобиография «Исповедь». Но, хотя наряду с библейскими проповедями и комментариями эти работы принесли Августину славу одного из величайших христианских богословов, по крайней мере, времен эпохи патристики, наш главный интерес не в них. О трудах Августина, посвященных Писанию, Р. М. Грант пишет: «Августин не пытается слепо придерживаться традиций, но в то же время настойчиво утверждает авторитетность правила веры… Толкователю следует различать буквальные и образные выражения. Если у него остаются сомнения, он должен 'руководствоваться правилом веры'».[3] Лучше всего поймет Писание тот, кто «желает наслаждаться Богом ради него самого».[4] Заповеди Писания надлежит понимать буквально, если только они не призывают к пороку и беззаконию. Слова: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого» (Ин. 6, 53) несут в себе образный смысл и, разумеется, не служат призывом к людоедству.

Анализируя Пс. 39, 7, Августин опирается на Септуагинту. «Тело», которое приготовил для нас Бог, означает в его понимании не только тело воплощенного Христа, но и тело, которое есть церковь, то есть нас самих. Рассуждая о стихе: «Не отвергни меня от лица Твоего» (Пс. 50, 13), он отмечает, что эта молитва покаяния «и есть Святой Дух… посему молящийся соединяется с Богом».[5] О словах «И Слово стало плотью» (Ин. 1, 14) Августин пишет: «По благодати… Слово Божье родилось от человека, чтобы нам родиться от Бога, ко спасению… У Бога была причина избрать человеческое рождение, ибо мы обрели в его очах такое благоволение, что ему угодно было даровать нам бессмертие».[6] Цитируя слова «блаженны

---

2 Cp. Gerald Bonner, "Augustine as Biblical Scholar", in *The Cambridge History of the Bible*, ed. P. R. Ackroyd and C. F. Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1:543; cf. pp. 541-63.

3 Robert M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, rev. ed. (London: Black, 1965), p. 87. См. Augustine, *On Christian Doctrine* 3.2; cf. 3.5.

4 Augustine, *On Christian Doctrine* 3.10.16.

5 Augustine, *On the Psalms*, Ps. 51, section 16.

6 Augustine, *On the Gospel of John* 2.15.

плачущие» (Мф. 5, 4), Августин отмечает: «Скорбь – это боль утраты того, что нам дорого».[1]

Во многих отношениях, подобно Иоанну Златоусту, Феодор и Августин предлагают логичную трактовку Писания, содержащую указания на возможность практического применения. В основе этой трактовки лежит знание «правила веры» и правильное понимание греха и благодати, признанное реформаторами. Джеймс Вуд писал: «Пытливый ум Августина не довольствовался аллегорией. Он не мог пренебречь тем, что таит в себе слово написанное. Аллегорическая интерпретация может быть лишь ступенью в общем процессе».[2] По словам Августина, «вера не будет иметь успеха, если поколебать авторитет Писания. Если же поколеблется вера, охладеет и любовь».[3] Иногда, признает Августин, смысл кажется неясным, но это лишь смиряет нашу гордыню».[4] Страсть к познанию должна сочетаться с любовью к Богу и ближнему. Образование необходимо, в том числе знание истории и философии, но еще важнее общение с Богом.[5] Для этого не надо долго учиться, достаточно владеть азами. Кроме всего прочего, толкователь должен быть честен.

Роберт Маркус сравнивает Августина с Григорием Римским. Оба исследовали знаки и символы, но Августин остался верен общей традиции, в которой переплелись греческая философия и христианское мышление. Только в теории Фердинанда де Соссюра учение о знаках и обозначениях в языке достигло тех же высот, что у Августина. Всего ста годами позже идеи Григория развивались в гораздо более узких рамках церковной традиции. Маркус пишет: «Григорию были неведомы сомнения, владевшие Августином… недоверие к аллегории… напротив… с Григорием мы попадаем в совершенно иной мир экзегезы».[6]

2. *Григорий Великий* (ок. 540–604 гг.) – представитель новой эпохи, когда христианин уже не мог позволить себе ослушаться голоса церкви. Григорий раздал свое богатство нищим, принял постриг, а в 585 г. стал настоятелем монастыря. Позже он был избран архиепископом Рима, или папой. Его труды носят преимущественно практический характер, а одним из наиболее ярких моментов его деятельности стало начало миссионерского служения в Англии.

---

1 Augustine, *On the Sermon on the Mount* 1.2.5.

2 Wood, *Interpretation of the Bible*, p. 65.

3 Augustine, *On Christian Doctrine* 1.37.

4 Augustine, *On Christian Doctrine* 2.6, 7.

5 Augustine, *On Christian Doctrine* 1.35, 36; 2.16.23; 2.28.42; and 2.40.60.

6 Robert Markus, *Signs and Meanings: World and Text in Ancient Christianity* (Liverpool: Liverpool University Press, 1996), p. 48.

Влияние александрийской школы, распространившееся в основном через труды Оригена и его латинского переводчика Руфина, преобладало как в этот период, так и на протяжении значительной части Средневековья. Григорий придавал большое значение трем уровням интерпретации, которые выделял Ориген, в частности, в своей работе «нравственные поучения на Книгу Иова». Сохранились его размышления о Книгах пророка Иезекииля и Царств, а также около сорока проповедей по Евангелиям. Христос, по его мнению, занимает центральное место во всем Писании, включая Ветхий Завет. Именно поэтому он так высоко ценил трехуровневую систему Оригена. Исследуя Книгу Иова, Григорий предлагал сначала историческую трактовку и лишь затем – нравственную или мистическую. Столь значительное отличие в отношениях к аллегории Григория и Августина хорошо объясняет Роберт Маркус в приведенной выше цитате.

Часто говорят, что взглядам Григория не достает оригинальности. Но именно благодаря его работам до нас дошли толкования библейских книг Отцами церкви, в частности Оригеном. По словам Анри де Любака, смешение идей Григория и Оригена привело к тому, что «духовное понимание» стало рассматриваться как «вера Христова» в сочетании с тайной или «правилом веры».[7] Большинство средневековых экзегетов, продолжает Любак, считают Григория своим главным наставником, великим проповедником церковного учения и прекрасным толкователем Священного Писания. Хорошо разбирался он и в «четырех смыслах». Идеи Григория, по мнению Любака, вполне достойны похвалы, занявшей в его собственной книге более двух страниц. Влияние учения Григория испытали на себе Исидор Севильский, Беда из Ярроу, Иоанн Солсберийский и многие другие, включая Фому Аквинского.

Некоторые исследователи приписывают Григорию заслугу создания так называемого «Григорианского» четырехступенчатого смысла Писания. Эту мысль удачно выразил Данте (1265–1321), автор «Божественной комедии». Буквальное толкование, начало всякого познания, основывается на чувственном восприятии мира. «Аллегорический уровень понимания находится в центре *созерцательных размышлений* человека, воспринимающего мир как объективную реальность… Нравственный, или третий уровень, – это уровень веры, превосходящей и в то же время дополняющей разум, и, наконец, анагогический смысл занимает центральное место в *видении райского блаженства*».[8] Другой вариант гласит: «Буквальный смысл повествует о произошедших событиях; аллегорический – о том,

---

[7] Henri de Lubac, *Mediaeval Exegesis*, vol. 2, *The Four Senses of Scripture*, trans. E. M. Maeierowski (Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T. & T. Clark, 2000), p. 118.

[8] Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1982), p. 223.

во что следует верить; нравственный – учит, как поступать; а анагогический – открывает перед нами картину будущего».[1] Так, слово «Иерусалим» обозначает реальный город на буквальном уровне смысла, церковь – на аллегорическом и нравственном уровнях, церковь торжествующую, или эсхатологическую, – на анагогическом уровне. Иногда аллегорический уровень смысла называют тропологическим. Так, в своих «Проповедях по Книге пророка Иезекииля» Григорий, толкуя содержание свитка, «исписанного внутри и снаружи» (Иез. 2, 10), указывает, что написанное внутри следует понимать духовно, а написанное снаружи – буквально.[2] Кроме того, в свитке говорится и о невидимом небесном, что предполагает наличие анагогического смысла.

5. Средние века. Девять богословов от Беды до Николая Лирского

1. *Достопочтенный Беда из Ярроу* (673–736) – монах-бенедиктинец из монастыря Монкуирмута и Ярроу в Нортумбрии. Он был священником, но прозвище «Достопочтенный» получил только после смерти. Его останки хранятся в Даремском соборе. Он написал великое множество книг, самой известной из которых остается «Церковная история народа англов».

Беда был хорошо знаком с литературой эпохи патристики и в своих библейских комментариях использовал разные уровни смысла и аллегорический метод. В приложении к «Церковной истории» он пишет: «Всю свою жизнь я провел в этом монастыре, изучая Писание».[3] Он составил комментарии к Быт. 1 – 20, Исх. 24, 12 – 30, 21, Книгам Царств, Песне Песней, книгам Ездры, Неемии, Товита, Евангелиям от Марка и Луки, Деяниям, к Кафолическим Посланиям и Книге Откровения. В комментарии к Евангелию от Луки он цитирует Иеронима, а при толковании книг Ветхого Завета заимствует методы Филона и Оригена. Например, в самом начале Первой Книги Царств слова Вульгаты «*fuit vir unus*» (был один человек) на первом уровне смысла относятся к Елкане; на втором – указывают на единство Божьих избранников; на третьем, нравственном уровне – на человека, в чьих устах нет лжи; а на четвертом – на Христа. Вновь перед нами четыре уровня смысла. Как правило, Беда комментирует поочередно каждый стих. Он часто цитирует труды Иеронима и других

---

1 James Atkinson, *Martin Luther and the Birth of Protestantism* (London: Penguin Books, 1968), p. 91.

2 Gregory, *Homilies on Ezekiel* 1.9.30.

3 Bede, *Ecclesiastical History* 5.24.

Отцов церкви, желая видеть английскую церковь полноправной преемницей патристической и римской традиций.

2. *Алкуин Йоркский* (ок. 735–804 гг.) известен как педагог. Он составлял сборники из отрывков произведений Отцов церкви для студентов, не имевших доступа к патристической литературе, и цитировал их в своих библейских комментариях. Другой его заслугой было приведение к единой форме и внесение необходимых изменений в библейский текст, который он преподнес императору Карлу Великому в день его коронации в 800 г.

3. *Бернард Клервоский* (1090–1153) принял рукоположение в 1115 г., став настоятелем монастыря Клерво. Наиболее важной его работой считаются «Проповеди о Песне Песней», в которых он следует методу Оригена и александрийской аллегорической традиции. Буквальный смысл Песни он относит к женитьбе Соломона; аллегорический – к взаимоотношениям Христа и церкви; нравственный же смысл касается практических аспектов их союза. Сильное влияние Оригена, по свидетельству Анри де Любака, прослеживается и в комментарии к Книге Плач Иеремии. Известно также, что Бернард неоднократно допускал выпады в адрес своего современника Абеляра. Он досконально изучил многие библейские книги, в частности, Евангелие и послания Иоанна и послания Павла. У Иоанна он выделял тему любви, добавляя, что главное в жизни христианина – безусловная любовь к Богу.

4. *Гуго Сен-Викторский* (1096–1141), вероятно, вступил в августинианское аббатство Сен-Виктор в Париже в 1115 г. Среди его произведений: работы по грамматике, географии, истории, церковному учению и Библии. Комментируя отрывок о шестикрылых Серафимах (Ис. 6, 2), Гуго в характерной для него манере пишет: «Писание следует толковать с точки зрения истории, аллегории и тропологии. Эти три аспекта... существуют отдельно друг от друга, и каждый из них зажигает в душе человека любовь к Богу и ближнему».[4] Книга «О мистическом значении Ноева ковчега» дошла до нас лишь в виде небольшого фрагмента другой, менее значительной работы, но она в достаточной степени проливает свет на его экзегетическую методологию. Исторический смысл текста объясняет, как именно произошли те или иные события. Однако многие отрывки указывают и на то, чему еще предстоит произойти в будущем.[5]

В своих заметках, посвященных Псалтири, Книге Плач Иеремии, книгам пророков Иоиля и Авдия, Гуго делает особый акцент на историческом смысле этих книг, который так часто ускользал от внимания экзегетов.

---

[4] Hugh, *On Noah's Ark Moralia* 1.100.2; also Migne, *Patrologia Latina*, 221 vols. (Paris, 1844-64), 116:24.

[5] Migne, *Patrologia Latina*, 176:994. Cf. Lubac, *Medieval Exegesis*, p. 100.

В работе «О Писании» он говорит о «внешней оболочке Божьего Слова», на первый взгляд «могущей показаться не более чем шелухой», но на деле заслуживающей «тщательного изучения».[1] Его идеи впоследствии развивали Андре Сен-Викторский (ум. в 1175 г.) и Ришар Сен-Викторский (ум. в 1173 г.).

5. *Петр Ломбардский* (ок. 1100–1161 гг.), уроженец Ломбардии, позднее переехал в Реймс, а в 1136 г. – в Париж. Он составил комментарии к Псалтири и посланиям апостола Павла. В 1159 г. Петр стал епископом Парижа. Его главные произведения затрагивают вопросы *вероучения*. К ним относятся работы, посвященные теме Троицы, воплощения, а также греха и сотворения мира. Он часто цитирует Отцов Западной церкви, в частности Августина. В вопросах библейской интерпретации большое влияние на него оказали Гуго Сен-Викторский и *Glossa Ordinaria* (букв. лат. «обыкновенный комментарий»), текст Вульгаты с пояснениями. Петра Ломбардского, более чем кого-либо в двенадцатом веке, отличал академический, а не монашеский подход к толкованию Библии.

Не оспаривая возможного христологического и нравственного толкования Псалтири, Петр рассматривал эту книгу с точки зрения *различных типов*, классифицируя псалмы согласно их принадлежности к тому или иному типу. Его беспокоило наличие в тексте очевидных расхождений, и каждый псалом он изучал как единое целое. Посему его главная цель носила не духовный, а скорее доктринальный и этический характер. Из всех средневековых писателей он проявлял наибольший интерес к историческому и буквальному смыслу посланий Павла, считая, что его замечание о молчании женщин в 1 Кор. 14, 34-36 обусловлено конкретной непредвиденной ситуацией. Предполагаемая предпочтительность безбрачия, о которой говорится в 1 Кор. 7, 1, также объясняется внезапно возникшими обстоятельствами (в данном случае многие современные комментаторы справедливо расценивают это замечание как цитату из письма коринфян).

Петра Ломбардского критикуют за то, что он отверг созерцательный подход к Библии в пользу научного, «технического» подхода. Но именно в этом и заключалась его главная заслуга. В городах монастыри постепенно уступали место университетам, как это произошло в конце двенадцатого века в Париже и Оксфорде. «Сентенции» Петра Ломбардского имели большое влияние на читателей. В них он поднимает вопросы о знаках и обозначениях в герменевтике. Особое влияние на развитие его идей оказали Гуго Сен-Викторский и Петр Абеляр.

6. *Стивен Лэнгтон* (ок. 1150–1228 гг.) поддерживал английских баронов в их противостоянии с королем Иоанном Безземельным, которое

---

[1] Hugh, *On the Scriptures* 5.13-15.

закончилось подписанием Великой хартии вольностей. Лэнгтон стал архиепископом Кентерберийским, но король выслал его из Англии, куда он смог вернуться лишь в 1213 г. Находясь в изгнании, он продолжал изучать Библию и преподавал в Париже. Единственным основанием учения и пасторского попечения для него всегда было Писание. Стивен Лэнгтон сыграл не последнюю роль в образовании Парижского университета и оказал значительное влияние на изучение и преподавание библеистики в Оксфорде и Кембридже. Как и его предшественники, он выделял *четыре уровня смысла* Писания: буквальный, аллегорический, нравственный и анагогический.

7. *Бонавентура* (ок. 1217–1284 гг.) имел опыт как монастырской, так и университетской жизни. Сначала он стал монахом францисканского монастыря, затем, в 1235 г., поступил в Парижский университет, а в 1243 – на богословский факультет. Он изучал все книги Библии, а также труды Петра Ломбардского. К его наиболее значительным произведениям в области библейской интерпретации относится комментарий к Евангелию от Луки, составленный в 1255–1256 гг., работы, посвященные Книге Екклесиаста и Евангелию от Иоанна. В экзегетической методике Бонавентуры сильнее всего ощущается влияние Гуго Сен-Викторского и Петра Ломбардского. Его герменевтика носит ярко выраженный богословский характер, причем особый акцент делается на Троице и Святом Духе. При этом он отмечал особое предназначение закона, истории, литературы мудрости и пророческих книг. Бонавентура сравнивал Писание с могучей рекой, вбирающей в себя множество разных потоков. Как зеркало, оно отражает в себе христианское учение и как лестница – помогает подняться к его высотам. Бонавентура говорил и о «многообразии» способов толкования Библии, подобно тому, как Бог един в трех лицах.[2] Он свел *воедино Писание и учение*, а его влияние, наряду с влиянием Фомы Аквинского, ощущалось в католической церкви вплоть до Второго Ватиканского собора.

8. *Фома Аквинский* (1225–1284), современник Бонавентуры, считается самым уважаемым и влиятельным богословом-латинистом средневековой Западной церкви. Для многих католиков его учение остается непререкаемым авторитетом. Доминиканский философ и богослов Фома Аквинский родился в Аквино, неподалеку от Неаполя в Италии. Ребенком он был отдан в бенедиктинское аббатство, а затем направлен в университет Неаполя, где вступил в Доминиканский орден. Впоследствии он учился в университетах Парижа и Кельна (1248–1251) и испытал на себе сильное влияние Альберта Великого. В Парижском университете он читал лекции по книгам пророков Исаии и Иеремии, а также по «Сентенциям» Петра Ломбардского. В 1259 г. он вернулся в резиденцию Доминиканского

---

2 Bonaventura, prologue to *Breviloquium* 4.2.

ордена в Италии. В 1265 г. Фому вызвали в Рим, где он начал работу над своей «Суммой теологии», многотомным трудом по систематическому богословию.

Фому называли автором Библии Святого Духа, подчеркивая при этом ее литературное и лингвистическое многообразие. Считается, что он первым применил научные методы при составлении библейских комментариев. Богословие, по его мнению, – «наука», основанная на Библии. Более того, он считал философию Аристотеля и его принцип четырехуровневой причинной связи чрезвычайно полезным в изучении богословия, в том числе Библии и таинств. В основе его идеи пресуществления лежит аристотелевское различие между материей и «акциденциями» (тем, что можно постичь посредством чувственного восприятия).[1] Говоря о Библии, можно сказать, что понятие конечной причины отражает божественный замысел, тогда как действующую причину можно уподобить средствам, которые используют авторы, написавшие ее.

Фома Аквинский избрал весьма разумный подход к традиционной идее четырехуровневого смысла, первоначально заимствованной у Оригена, выделявшего три уровня смысла, и окончательно оформившейся в трудах Григория. Основополагающим Фома считал буквальный смысл. Только на него можно опираться, отстаивая правоту того или иного *учения*. Но нельзя пренебрегать и другими уровнями смысла – нравственным, духовным, тропологическим и анагогическим, или эсхатологическим. Каждому из них отводится своя важная роль в интерпретации текста, если, конечно, они уместны в каждом конкретном случае и не навязываются тексту извне.

Хотя «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» остаются наиболее известными работами Фомы Аквинского, однако четверть всех его трудов составляют библейские комментарии, в том числе к Евангелиям. Его комментарии к Евангелию от Иоанна, посланиям к Галатам, Ефесянам и Евреям переведены на английский язык. О Еф. 1, 1, например, мы читаем: «В Послании апостол обращается к ефесянам, жителям Малой Азии, составляющей часть Греции… Из Деян. 19, 1 мы узнаем, что Павел нашел там несколько учеников».[2] Как и современные комментаторы,

---

1 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Latin and English, Blackfriars edition, 60 vols. (London: Eyre and Spottiswood; New York: McGraw-Hill, 1963), vol. 58, qu. 75-77, pp. 53-195.

2 Thomas Aquinas, *Commentary on the Epistle of Paul to the Ephesians*, trans. F. R. Larcher, Aquinas Scripture Commentaries 2 (Albany, N. Y.: Magi Books, 1966), chapter 1, lecture I. Cf. also Aquinas *Commentary on Paul's Epistle to the Galatians*, trans. F. R. Larcher (Albany, N. Y.: Magi Books, 1966), pp. 1-10; and Thomas G. Weinandy, Daniel Keating and P. Yocum, eds., *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries* (London: T. & T. Clark, 2005).

Фома Аквинский проявлял интерес к исторической ситуации, в которой находились автор и читатели. Он различает жанры приветствия, повествования, объяснения и заключения. Приветственная фраза «благословен Бог» уместна, поскольку Христос уже преобразил сердца и жизнь читателей послания.

Сравнивая понятия предопределения и усыновления в Послании к Римлянам, Фома Аквинский выделяет в качестве конечной причины Божий замысел и славу его благодати (Рим. 1, 4-5). Во второй лекции обсуждается тема человека, «угодного Богу» (Рим. 1, 6). В комментарии рассматривается поочередно каждый стих, а история написания и язык послания представлены с точки зрения буквального смысла.

Похожие замечания мы находим в «Комментарии к Евангелию от Иоанна». В прологе, указывает Фома, апостол доказывает божественность Сына на основании всего, что Иисус совершил, находясь во плоти (Ин. 1, 14). Предсуществование Христа напрямую связано с идеей логоса «Философа» (Аристотель) и при этом соответствует стиху 1 Кор. 10, 4. Евангелие вполне рационально. Слово Божье отличается от нашего, поскольку оно совершенно – оно принадлежит Богу и имеет иную природу. Употребление термина «Слово» вместо «Сын» позволяет избежать идеи смены поколений.[3] Позднее, когда ученики просят Иисуса научить их большему, Иисус отвечает: «Пойдите и увидите» (Ин. 1, 39).

Такого рода исторические замечания и пояснения можно найти в любом современном комментарии. Фома Аквинский часто цитирует Отцов церкви, в частности Иоанна Златоуста, одного из лучших экзегетов ранней церкви. Помимо уже упомянутых, он составил комментарии к книгам Иова, Исаии и Иеремии, Плачу Иеремии, а также доктринальные пояснения к Евангелию от Матфея. Хотя Трентский собор официально одобрил учение Фомы Аквинского, положения документа Библейской комиссии, озаглавленного «Интерпретация Библии в Церкви» (1994), во многом соответствуют протестантским принципам библейской интерпретации.

9. *Николай Лирский* (ок. 1270–1349 гг.), монах-францисканец, приехал в Париж в возрасте примерно тридцати лет. В 1309 г. он получил степень магистра с правом преподавания в Парижском университете. Николай уделял большое внимание буквальному смыслу библейского текста. Его комментарии показывают прекрасное знание патристической и средневековой литературы. Кроме того, он обладал уникальными познаниями в древнееврейском языке и экзегезе раввинистического периода. Определенное влияние на него оказали Гуго Сен-Викторский и Петр Абеляр,

---

3 Thomas Aquinas, *Commentary on John*, trans. J. A. Weisheipl and F. R. Larcher, *Aquinas Scripture Commentaries* 3 and 4 (Albany, N. Y.: Magi Books, 1966, 1998), sections 23-25.

однако Николай Лирский – представитель новой университетской традиции. Его *postilia moralis* продолжают традицию исследования духовного смысла, но во всем, что касается вопросов богословия и учения, он отдавал преимущество буквальному, или историческому, смыслу. Благодаря своим познаниям в иудейской экзегезе, он приложил больше усилий, чем кто-либо из его современников для привнесения методов интерпретации в современное богословие. Его суждения отличаются зрелостью, и потому его личность достойно завершает наш обзор патристической и средневековой библейской интерпретации. Анри де Любак приписывает Николаю Лирскому псевдосхоластический афоризм, гласящий: «Буква повествует о событиях; аллегория учит, во что надлежит верить; нравственность указывает, как поступать; а анагогия – обращает наш взор к вышней цели».[1] Джилиан Эванс видит в комментариях Петра Ломбардского «классические работы» на «Пути к Реформации».[2]

6. Дополнительная литература

Grant, Robert M., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 3rd ed. (London: Black, 1965; rev. ed., Philadelphia: Fortress, 1984), pp. 57-101 (1965 ed.) or 59-91 (1984 ed.).

Hanson, Richard P. C., *Allegory and Event: A Study of Sources and the Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London: SCM, 1959), pp. 133-61.

McKim, Donald K., ed., *Dictionary of Major Biblical Interpreters* (Downers Grove, Ill., and Nottingham: IVP, 2007), articles under the names discussed.

Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford: Blackwell, 1952, 1964), pp. 1-25, 83-106, and 281-92.

---

1 Lubac, *Medieval Exegesis*, 1:1.

2 Gillian R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Road to the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), p. 95.

Глава 7

Реформация. Просвещение. Зарождение библейской критики

В этой главе речь пойдет о самых сложных вопросах для каждого богослова. Николай Лирский и Джон Уиклиф, не отвергая аллегорию как таковую, все же не соглашались с Оригеном, явно предпочитавшим аллегорическую интерпретацию. Споры между Эразмом и Лютером относительно ясности Писания вызывали недопонимание. Новые серьезные проблемы возникают в эпоху Просвещения. С одной стороны, большинство ученых сходились во мнении, что одно только богословие не способно ответить на все вопросы герменевтики. Призывы к вере не снимали вновь возникающие вопросы касательно истории, языка и личности того или иного библейского автора. Возникла необходимость в так называемом «Введении в Ветхий и Новый Заветы». С другой стороны, представители библейской критики, например, Иоганн Землер, так стремились отделить библейскую экзегезу и канон от богословия, что зачастую авторитетность Писания как носителя божественного откровения признавались лишь отчасти, а многие (хотя и не все) просветители рассматривали Библию как произведение светской литературы, не имеющее ничего общего с Богом.

Фрэнсис Уотсон и многие другие развеяли миф о возможности исследования, свободного от оценочных суждений. В этом смысле просветителей отличало своего рода наивное восприятие традиций. Но, как отмечал позднее Шлейермахер, герменевтику не следует считать чисто вспомогательной дисциплиной, единственное предназначение которой – искать подтверждение уже существующих богословских идей и христианских учений. Мы стремимся к честности, а не к кантовской автономии. Все это очень сложные вопросы. Именно поэтому нам понадобилась целая глава, посвященная реформаторам, эпохе Просвещения и многообразию взглядов, нашедших воплощение в библейской критике.

1. Реформация. Уиклиф, Лютер и Меланхтон

1. *Джон Уиклиф* (1328–1384) учился в колледже Баллиол в Оксфорде, где принял сан священника и получил степень доктора богословия в 1372 г. После он был избран главой колледжа Баллиол. Король Эдуард III даровал ему приход Латтерворт в графстве Лестершир, которым он владел до самой смерти. Основанием всех своих реформ он считал Писание – главный авторитет в жизни любого христианина. Только оно может служить критерием истинности решений церковных соборов и подтверждением подлинности религиозного опыта.

Мы привыкли связывать начало Реформации с именем Мартина Лютера, но Уиклиф в своих поздних работах призывал к отмене папства и отвергал учение о пресуществлении. Он считал, что это вполне соответствует истине Писания и учению ранней церкви, в частности взглядам Августина, Амвросия и Ансельма. В 1382 г. Уиклиф подвергался преследованиям со стороны архиепископа Кентерберийского за свои взгляды, не нашедшие поддержки и у многих его коллег по Оксфорду. Уиклиф покинул университет и посвятил последние годы своей жизни служению в своем приходе в Латтерворте. Он поддерживал движение проповедников, получившее название лоллардов.[1]

В своей торжественной речи в Оксфорде при вступлении в должность Уиклиф заявил, что в интерпретации Писания надлежит руководствоваться замыслом его божественного автора. Для этого необходимы нравственные принципы и чистота сердца, а также знание философии и общественные добродетели.[2] В 1377–1378 гг. он выступил в Оксфорде с серией лекций об авторитетности Библии, опубликованной под заголовком «Об истине Священного Писания». Закон Божий, изложенный в Писании, должен стать руководством в жизни церкви как Тела Христова.[3] Уиклиф был потрясен тем, что многие священники просто не знали Писание. В связи с этим им была написании работа «Пасторское служение», где Уиклиф напоминал о роли бедности и внутренней дисциплины, о которой упомянуто в Евангелии от Луки и Книге Деяний.[4] Уиклиф

[1] John Wycliffe, *On the Eucharist*, trans. F. L. Battles, Library of Christian Classics, vol. 14 (London: SCM; Louisville: Westminster, 1963), 3.2, 1.1-2; pp. 61-62.

[2] Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford: Blackwell, 1964), p. 274.

[3] John Wycliffe, *On the Truth of the Holy Scripture* (Kalamazoo, Mich.: Mediaeval Institute, and Western Michigan University, 2001), 1.55, 148, 245.

[4] John Wycliffe, *The Pastoral Office*, trans. F. L. Battles, Library of Christian Classics, vol. 14 (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1963), 1.5, 15, and 2.1.1, especially pp. 36, 43, and 58.

подчеркивал важность буквального, или исторического, смысла Писания, признавая, что оно может содержать метафоры (напр., выражение «лев от колена Иудина» в Откр. 5, 5). Нравственный смысл, по его мнению, мог быть и аллегорическим. Подобно Николаю Лирскому, он выделял различные типы и функции библейских текстов.

Уиклиф перевел Новый Завет на более понятный английский язык и составил комментарии к книгам Иова и Екклесиаста, Псалтири, Плачу Иеремии и многим пророческим книгам. Он подчеркивал истину, богодухновенность и всеобъемлющий характер Писания. Тем самым он подготовил почву для Реформации. Первостепенное значение в составлении проповеди Уиклиф придавал использованию Библии.

2. *Мартин Лютер* (1483–1546) родился в саксонском городе Айслебене. Учился он в университете Эрфурта, который был в то время одним из самых престижных и старинных немецких университетов. Он изучал грамматику, риторику и диалектику и благодаря этим занятиям прекрасно владел словом. Наиболее авторитетными в Эрфурте в области богословия считались труды Николая Лирского.[5] В возрасте двадцати двух лет в 1505 г. Лютер вступил в эрфуртский Августинский орден и в течение следующих двух лет стал монахом, затем диаконом, после чего был посвящен в духовный сан. Наряду с трудами Петра Ломбардского, Лютер много и кропотливо изучал Библию. В 1508 г. его пригласили преподавать философию в недавно открывшийся университет Виттенберга, но уже в 1509 г. он занялся преподаванием Библии. В 1512 г. Лютер стал профессором библеистики. В Виттенберге большое влияние на него оказал Иоганн фон Штаупиц. Именно он убедил Лютера продолжить учебу для получения докторской степени и оказал ему значительную поддержку в его духовных исканиях.

Первые ростки Реформации, говорит Джеймс Аткинсон, появились в то время, когда Лютер готовился к чтению лекций по Псалтири в апреле-мае 1513 г.[6] Отправной точкой для него стал стих «...по праведности Твоей избавь меня» (Пс. 30, 2). Позднее он вспоминал, что в то время ненавидел и Павла, и саму идею «праведности», особенно в таких текстах как Рим. 1, 16-17. Слова «...по праведности Твоей избавь меня» повторяются в Пс. 70, 2. Лютер писал, что его собственная праведность была ничтожна, несмотря на все его монашеское послушание. Сначала ему казалось, что правда Божья несет с собой осуждение, но впоследствии он понял, что речь идет не о проклятии, а о праведности Христовой,

---

[5] Cf. James Atkinson, *Martin Luther and the Birth of Protestantism* (London: Penguin Books, 1968), pp. 32-33.

[6] Atkinson, *Birth of Protestantism*, p. 76.

дарующей оправдание по благодати. Человечеству остается лишь принять этот щедрый дар.

Е. Г. Рапп и Бенджамин Дрюири описывают открытие Лютера его собственными словами. Лютер писал: «"Праведный верою жив будет". Эти слова помогли мне понять, что "праведность Божья" и есть тот самый дар, которым мы оправданы перед Богом... Я немедленно почувствовал себя обновленным, как если бы передо мною распахнулись райские врата».[1] Пережитое Лютером очень похоже на ощущения Барта, открывшего для себя «новый, доселе неведомый мир Библии». Об этом мы будем подробнее говорить в десятой главе.

В своих ранних работах (1517–1521) Лютер много говорил о вере как о деле *Божьем*. Он пишет: «Вера... это скорее заслуга Бога, чем наша».[2] В ходе *Гейдельбергского диспута* (1518) Лютер продолжает: «Звания богослова заслуживает тот, кто постигает видимые проявления... Бога сквозь призму страданий и креста... Богословие славы называет зло добром, а добро злом. Богословие креста называет их истинными именами».[3]

Католический мир остался глух к такой трактовке Писания Лютером. Но Германия и скандинавские страны с готовностью приняли виттенбергское учение. Лютер утверждал, что гуманист Эразм неверно определил роль Христа, славы и благодати Божьей. Он обвинял Эразма в «двуличии».[4] В то же время – между 1516 и 1521 гг. – Лютер выступал с лекциями по Псалтири, а также Посланиям к Римлянам, Галатам и Евреям.

Первые лекции Лютера по Книге Псалмов были построены по методике Николая Лирского и Петра Ломбардского, включая систему «четырехуровневого смысла». Буквальный смысл повествует о деяниях Божьих в ходе человеческой истории. Другие виды смысла передают их восприятие сообществом верующих. Анагогический смысл возник потому, что понимание Писания человеком однажды обретет совершенство на небесах. Рассуждая о Пс. 50 и 91, Лютер призывал не доверять греховной человеческой природе. Сила в немощи стала темой его раннего комментария на Послание к Римлянам. О Рим. 1, 1 он пишет: «Мы должны

---

[1] E. G. Rupp and Benjamin Drewery, eds., *Martin Luther: Documents of Modern History* (London: Arnold, 1970), p. 6; Atkinson, *Birth of Protestantism*, p. 77.

[2] Martin Luther, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, in *Luther's Early Theological Works*, ed. James Atkinson, Library of Christian Classics, vol. 16 (London: SCM, 1962), p. 201; cf. p. 25.

[3] Martin Luther, *The Heidelberg Disputation* 20 and 21, in *Luther's Early Theological Works*, pp. 290 and 291. Cf. Luther, The Heidelberg Disputation 23.

[4] Atkinson, *Birth of Protestantism*, p. 89.

ждать, когда он (Бог) дарует нам мудрость и праведность».[5] При этом он не отрицал идею христологического смысла, заложенного во всех частях Писания: «Каждое слово в Библии отзывается именем Христа», заявлял он, или: «Писание во всей своей полноте пронизано Христом».[6]

«Комментарий на Послание к Римлянам» (1516–1517) демонстрирует скрупулезное внимание к деталям, столь свойственное Лютеру. В нем заключены мысли зрелого богослова, которые впоследствии встречаются в его более поздних работах, хотя «Комментарий» был написан за семь лет до Вормского сейма. Лютер говорил, что главной целью Послания было «опровергнуть... всякую мудрость и праведность в человеческом понимании... Ему (Богу) угодно было спасти нас мудростью и праведностью... исходящей не от нас самих... мы должны положиться на абсолютную милость Божью».[7] Он дал новое определение понятия «силы Божьей» в Рим. 1, 16. Речь идет не о силе принуждения, а о том, что мир считает безумием (ср. 1 Кор. 1, 18-25). Быть праведным и оправданным перед Богом – одно и то же, пишет Лютер о Рим. 1, 17 и Рим. 4, 16-25. О Рим. 4, 7 он говорит, что «истинный грех» – это «дело», которое не спасет нас; такое заблуждение сродни пелагианству. Лютер подчеркивает акцент, который Павел делает на неспособности человека исполнить закон. Особенно ясно об этом говорится в Рим. 7, 18: «Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу». «Весь человек – плоть», – пишет Лютер.[8]

Все сказанное вполне соответствует буквальному смыслу Послания к Римлянам. В «Комментарии к Посланию к Галатам» (1517) Лютер больше рассуждает о папе, но лишь с целью провести четкую границу между «делами» и благодатью, дарованной нам Богом по вере. В том же году Лютер написал свои знаменитые Девяносто пять тезисов. В 1518 г. он провел дебаты в Аугсбурге с кардиналом Каэтаном, отметив впоследствии, что тот не смог подкрепить свои возражения ни одним стихом из Писания. Сразу после этого в Лейпциге состоялся диспут между Лютером и Экoм, где Лютер вновь одержал победу, ссылаясь на Писание. В 1521 г. Лютеру пришлось предстать перед императором на Вормском сейме. Там он отстаивал свою правоту с помощью Писания, и, в конце концов, император вынужден был его отпустить. Позднее Лютер вспоминал, что на сейме

---

5 Gordon Rupp, *The Righteousness of God: Luther Studies* (London: Hodder and Stoughton, 1953), p. 134.

6 Atkinson, *Birth of Protestantism*, pp. 101 and 116.

7 *Luther's Works*, ed. J. Pelikan, 56 vols. (St. Louis: Concordia, 1955 -); in German, *Weimarer Ausgabe* (Weimar Edition; hereafter abbreviated WA), 56:157-59.

8 Luther, *WA* 56:343.

он лишь проповедовал Слово Божье: «Я не приложил ни малейшего усилия... Все сделало Слово».[1]

После 1521 г. Лютер составил комментарии к Книге Второзакония, Малым пророкам и к Книге Екклесиаста, к Первому посланию Иоанна, Посланию к Титу и Первому посланию к Тимофею, Книге пророка Исаии и Песне Песней (1531 г.). Он все чаще отказывался признавать аллегорический, или духовный смысл Писания и многоуровневую экзегезу как таковую.[2] Величайшей заслугой Лютера по праву считается его перевод Библии на живой и понятный немецкий язык.[3] Перевод некоторых отрывков он начал еще в 1519 году, а основную часть работы выполнил во время своего пребывания в Вартбурге. Окончательный вариант был опубликован в 1534 году. Многие называют это «литературным событием первостепенной важности».[4] Лютер был убежден, что каждый верующий должен иметь возможность самостоятельно читать Библию. Точнейший перевод, сделанный Лютером с языков оригинала, считается в Германии классическим.

Между тем нельзя забывать, что Лютер занимался переводом Писания в условиях постоянной борьбы с Римом. Римско-католическая церковь практически заменила Библию писаниями Отцов церкви, в частности Фомы Аквинского. С другой стороны, Лютеру приходилось выступить против реформаторов крайне левого толка, так называемых *Schwärmerei*, в том числе Карлштадта и Мюнцера. В работе «О Вавилонском пленении церкви» он осудил все богословские учения, не основанные на Писании.

Мы постарались избежать повторения того, что уже достаточно подробно рассматривалось в книге «Новые горизонты герменевтики». И все же одну мысль хотелось бы повторить. Настаивая на *ясности* Писания, Лютер не отрицал необходимости комментариев, и это хорошо видно из его работ. Это замечание было ответом на заявления Эразма о том, что Писание так сложно, а содержащиеся в нем мысли столь многообразны, что мы можем лишь *исследовать* его. Для Лютера это были слова скептика. Библия, настаивал он, ясно призывает нас к *действию*. Мнения обеих сторон этого спора представлены в «Новых горизонтах».

---

[1] Часто цитируется, в том числе в работах: Gordon Rupp, *Luther's Progress in the Diet of Worms, 1521* (London: SCM, 1951), p. 99, and Atkinson, *Birth of Protestantism*, p. 182.

[2] A. Skevington Wood, *Captive to the Word: Martin Luther, Doctor of Sacred Scripture* (Exeter: Paternoster, 1969), p. 83.

[3] Например, Wood, *Captive to the Word*, p. 95.

[4] Kenelm Foster, in *The Cambridge History of the Bible*, vol. 3, ed. S. L. Greenslade (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), p. 103.

Там же я подробно писал о том, что недоверие Лютера к аллегорической интерпретации со временем только возрастало.

3. *Филипп Меланхтон* (1497–1560), будучи всего на четырнадцать лет моложе Лютера, стал известен как его друг, соратник и помощник. Однако он и сам был весьма незаурядной личностью. Меланхтон поступил в Гейдельбергский университет в 1509 г. и ко времени его окончания считался превосходным специалистом в греческом языке. После этого он учился в университете Тюбингена и изучал древнееврейский под руководством выдающегося гебраиста Й. Ройхлина. Меланхтон написал учебник греческого языка, а в 1518 году был назначен преподавателем в Виттенберг. Там он и познакомился с Лютером.

Меланхтон поддерживал Лютера в годы, когда тот писал свои ранние работы. Когда же Лютеру пришлось временно скрываться в Вартбургском замке, Меланхтон продолжал активно заниматься распространением его идей. Однако в 1529 г. у него появились идеи, схожие, по мнению Лютера, с цвинглианскими взглядами на Вечерю Господню, или евхаристию. В общем Меланхтон действительно относился к идеям Цвингли более терпимо, чем Лютер.[5] Он стремился сохранить мир и единство среди реформаторов. В 1530 г. он составил текст Аугсбургского исповедания веры, которое передал императору в качестве единого доктринального заявления всех немецких протестантов. (Это касалось Лютера и самого Меланхтона, но не швейцарского реформатора Цвингли). Этот документ стал первым протестантским вероисповеданием и сегодня считается изложением традиционного лютеранского учения.

Если Лютер в основном работал над составлением комментариев, то Меланхтон занимался систематическим богословием. Его труды, возможно, содержали в себе первое протестантское систематическое богословие, основанное на Библии. Одновременно Меланхтон помогал Лютеру в переводе греческих и древнееврейских текстов на немецкий. Возвратившись в Виттенберг, он прочел курс лекций по Посланию к Римлянам (1522) и Евангелию от Иоанна (1523) и опубликовал книгу, посвященную Евангелию от Матфея (1558). В некоторых случаях он прибегал к аллегории, но, как правило, придерживался буквального смысла библейского текста. Методика Меланхтона близка идеям Лютера в более поздние периоды его творчества, но из них двоих Меланхтона следует считать более критичным и кропотливым исследователем.

---

[5] Atkinson, *Birth of Protestantism*, pp. 273-74.

2. Продолжение Реформации. Уильям Тиндейл и Жан Кальвин

1. *Уильям Тиндейл* (ок. 1494–1536 гг.) впервые перевел Библию с греческого и древнееврейского языков на английский в период между 1525 и 1535 гг. Его работа, несомненно, повлияла на издание Кавердейла 1535–1536 гг., а также на выпущенный в 1611 г. официальный перевод, одобренный королем Иаковом I. Тиндейл родился в Глостершире в Англии, а учился в Оксфордском колледже Магдалены. Завершив свое образование в Кембридже, он некоторое время нес служение в Литтл Содбери, но, не сумев получить поддержку лондонского епископа Танстолла, в 1524 г. эмигрировал в Германию. Серьезное влияние на Тиндейла оказало богословие Лютера.

В работах Тиндейла идеи Лютера нашли свое дальнейшее развитие. В определенном смысле он впервые указал на то, что сегодня принято называть речевым актом, перформативной, или иллокуционной, функцией некоторых библейских текстов (подробнее о перформативах см. главу семнадцатую). Он писал, что Библия несет в себе «Божьи обетования»; «она наполняет сердце человека радостью» и «называет нас наследниками».[1] Я уже упоминал, что всего на нескольких страницах своей работы им перечислено не менее восемнадцати конкретных речевых актов, которые выполняет Писание.[2] Оно называет, назначает, обещает, дает, осуждает, убивает, дарует жизнь и т. д. Тиндейлу приписывается высказывание: «Если Богу угодно будет сохранить мне жизнь, я сделаю так, что крестьянин, идущий за плугом, будет знать Писание лучше вас».[3] Как переводчик, Тиндейл был во многом обязан Эразму, издавшему Новый Завет на греческом языке, кроме того, он опирался на латинский текст Вульгаты и немецкий перевод Лютера. Его английский перевод был, по его словам, ближе к греческому оригиналу, чем латинский. Тиндейлу приписывается также молитва: «Господи, открой глаза королю Англии!»

2. *Жан Кальвин* (1509–1564) родился в Пикардии, что в северной Франции, и получил образование в Париже. С 1528 г. он изучал право в Орлеане. Став ревностным сторонником богословия Реформации, был

---

[1] William Tyndale, *A Pathway into the Holy Scripture*, in Tyndale, *Doctrinal Treatises and Introductions to Holy Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, Parker Society, 1848), pp. 7-29.

[2] Anthony C. Thiselton, "Authority and Hermeneutics: Some Proposals for a More Creative Agenda", in *A Pathway with the Holy Scripture*, ed. Philip E. Satterthwaite and David F. Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 107-41, especially pp. 117-20.

[3] Greenslade, *Cambridge History*, 3:141-42.

вынужден в 1535 г. бежать из Франции в Базель (Швейцария). В 1536 г. начал работу над первым изданием «Наставления в христианской вере». В том же году, направляясь по дороге в Страсбург, он проездом оказался в Женеве. Там У. Фарел убедил его встать во главе горожан, отвергнувших католичество и власть папы. Кальвин мечтал в тишине и спокойствии изучать Писание, но, тем не менее, согласился возглавить церковь и помочь в реформировании и управлении городом. Он составил комментарии почти ко всем книгам Библии. Несколько изданий его «Наставления» можно сравнить с «Суммой теологии» Фомы Аквинского, «Христианской верой» Шлейермахера и Бартовой «Церковной догматикой». Однако сам Кальвин мечтал о создании богословского учения, не связанного с его библейскими комментариями. Его по праву называют первым «современным» библейским комментатором. Его труды по экзегетике до сих пор считаются непревзойденными.

Свой первый комментарий Кальвин написал в 1540 г. на Послание к Римлянам. В предисловии он дал высокую оценку экзегетическим трудам Филиппа Меланхтона и Мартина Буцера, настаивая в то же время на необходимости двигаться дальше. Он указывал, что главной заслугой толкователя должна быть «вразумительная краткость» и умение проследить «замысел писателя, чье произведение он пытается толковать».[4] Он не должен выходить за эти границы, придерживаясь «смысла, заложенного автором».[5] Кальвину очень помогло занятие юриспруденцией, где подчеркивалась значимость исторической ситуации, в которой был принят тот или иной закон, наряду с его практическим применением.

Последнее издание своих «Наставлений» Кальвин опубликовал за четыре года до своей смерти в 1560 г. Оно должно было служить пояснением к богословию и Писанию. В первой книге, в главах с шестой по десятую, он определяет роль Писания. Пожилым людям, пишет Кальвин, нужны очки, чтобы яснее видеть; так и правильно истолкованное Писание дает нам четкое представление о *Божьем замысле*.[6] Библия написана под руководством Божьего Духа (глава 7). Достоверность Писания не подлежит сомнению, поскольку открывается нашему разуму (глава 8). В первых трех Евангелиях содержится ясное и простое повествование, но Евангелие от Иоанна «поражает своим величием» и «обрушивается на читателей с мощью, превосходящей самый сильный удар молнии».[7] Фанатики, по

---

4 John Calvin, preface to *The Epistles of Paul to the Romans and the Thesalonnians*, trans. R. Mackenzie, ed. T. F. Torrance (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1964).

5 Calvin, preface to T*he Epistles of Paul to the Romans and the Thesalonnians*.

6 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge, 2 vols. (London: James Clarke, 1957), 1.6.1; vol. 1, p. 64.

7 Calvin, *Institutes* 1.8.11; vol. 1, p. 81.

словам Кальвина, пытаются извратить Писание, дополняя его личными откровениями, но они заблуждаются (глава 9). Здесь Кальвин как бы вторит Иринею. Писание указывает нам на истинного Бога, отвергая всех других богов (глава 10).

После комментария на Послание к Римлянам Кальвин опубликовал комментарий к Книге Бытия, Исходу, Второзаконию, а также комментарии к Псалтири, книгам пророков Исаии и Иеремии, Плачу Иеремии, Книге Иезекииля, Малых пророков, Иова, Первой и Второй книгам Царств и Книге Иисуса Навина (1564). Он писал обо всех книгах Нового Завета, за исключением Второго и Третьего посланий Иоанна и Откровения.[1] Ветхозаветные комментарии составлены преимущественно в форме лекций; новозаветные комментарии Кальвин диктовал секретарю, работая дома. Известно, что он не щадил себя и трудился больше, чем позволяли силы и здоровье. Кальвин настаивал на естественном, или буквальном, смысле текста, так же как Эразм и гуманисты эпохи Возрождения. Он говорил: «Аллегория противоречила гуманистическому канону интерпретации; тогда как «буквализм», желание познать замысел автора играло первостепенную роль».[2] Главным в жизни Кальвин считал «славу Божью», но при этом он не забывал о страданиях своих единомышленников – протестантов, подвергавшихся гонениям во Франции и других местах.

Т. Х. Л. Паркер настойчиво утверждал, что нападки Кальвина на аллегорию «направлены не против самого *sensus allegoricus* (аллегорического смысла), а против злоупотребления аллегорией в ее общем значении распространенной метафоры».[3] Комментируя Дан. 10, 5-6, Кальвин отмечал: «Я знаю, что аллегории весьма убедительны; но когда мы с благоговением исследуем учение Святого Духа, все эти догадки и домыслы исчезают сами собой».[4] Самым близким к аллегории толкованием Кальвина можно считать его комментарий на Быт. 15, 11. Он с осторожностью относился даже к *типологии*, хотя в истинной типологии мы наблюдаем Божий промысел в отношении событий и людей. Примерами этого могут служить Христос и Давид или Пасха и жертвенный Агнец. В 1 Кор. 10, 1-6 Кальвин проводит параллель между церковью и Израилем.

Во всех своих комментариях Кальвин с большим уважением говорил о библейской истории. При этом он рассматривал ее в свете божественного

[1] Joseph Haroutunian and Louise Pettibone Smith, eds., *Calvin's Commentaries*, Library of Christian Classics, vol. 23 (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1958), p. 16.

[2] Haroutunian and Smith, *Calvin's Commentaries*, p. 28.

[3] T. H. L. Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), p. 70.

[4] Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries*, p. 71.

промысла и преемственности заветов. Завет спасения должен был подготовить мир к пришествию Христа.[5] Закон был дан, «чтобы обличить грех».[6] Книга Иисуса Навина, повествующая о непростом периоде истории завета между Богом и Израилем, говорит о слабости и греховности Божьего народа. В Быт. 25, 1 Кальвин отмечал склонность Авраама ко греху и силу метафоры «омертвелый», характеризующей Авраама за тридцать шесть лет до его смерти. Исследуя Быт. 6, он, говоря, что не следует чересчур подробно останавливаться на строительстве Ноева ковчега, сам пытается выяснить все связанные с ним исторические подробности. В понимании Кальвина божественный промысел и обетования завета красной нитью проходят по библейской истории, связывая воедино людей и события.

Не следует, считал Кальвин, пренебрегать и анагогическим смыслом. Комментируя Лк. 12, 50, он призывает читателей размышлять о «вечном и благословенном небесном покое». Надежда поможет перенести земные страдания. Греческое слово *eidos* во 2 Кор. 5, 7 он переводил как «видение» в предложении «мы ходим верою, а не видением». «Мы уповаем на то, чего пока не видим, как сказано в Рим. 8, 24».[7] Комментарии Кальвина стали переходным этапом на пути к современности.

3. Протестантская ортодоксия, пиетизм и Просвещение

На волне Реформации шестнадцатый и семнадцатый века стали периодом расцвета протестантской ортодоксии. Восемнадцатый век Джон Генри Ньюман охарактеризовал как время, когда охладела любовь. Именно эта эпоха в полной мере ощутила на себе влияние Просвещения – светской мысли, пересекающейся с течениями пиетизма и менее рационалистических форм христианства. Вторая половина восемнадцатого – первые десятилетия девятнадцатого века ознаменовали собой первый этап в развитии библейской критики и зарождение эпохи романтизма. Для начала кратко остановимся на протестантской ортодоксии.

1. *Матиас Флаций Иллирик* (1520–1575) начал работу в Университете Виттенберга в 1541 г. после знакомства с идеями Эразма и гуманистов эпохи Возрождения, оказавших на него значительное влияние. В Виттенберге он преподавал древнееврейский язык и читал лекции по посланиям

[5] John Calvin, *The Epistles of Paul to the Galatians, Ephesians, Philippians, and Colossians*, trans. T. H. L. Parker (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965), p. 58-59.

[6] Calvin, *Galatians, Ephesians*, p. 61.

[7] John Calvin, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians; The Epistle of Paul to Timothy, Titus, and Philemon*, trans. T. A. Smart (Edinburgh: St. Andrews Press, 1964), p. 69.

апостола Павла. Матиас Флаций активно поддерживал Лютера и Меланхтона. Уже будучи профессором в Йене, он в своих работах защищал протестантскую ортодоксию от нападок Римско-католической церкви. Свое главное произведение, посвященное вопросам герменевтики и озаглавленное «Ключ к Священному Писанию» (*Clavis Scripturae Sacrae*), Флаций написал в 1567 г. В нем он опирался на риторику Аристотеля и широкое разнообразие экзегетических методов и принципов от Оригена до своих современников. На протяжении следующих ста лет труд Флация выдержал десять изданий и пользовался большим влиянием. «Ключом» к Писанию он называл Христа. В своих работах Флаций часто использовал типологическую экзегезу.

2. *Кристиан Вольф* (1679–1754) был скорее философом, чем библеистом. В Галле он впервые познакомился с идеями пиетизма и философией Просвещения. Вольф был весьма плодовитым писателем. Он ввел в герменевтику понятие множественности авторских замыслов (*Absicht*). Так, например, автор может по-разному излагать ход истории в зависимости от преследуемой цели. Герменевтика вошла в моду после выхода в свет в 1654 г. в Страсбурге книги Й. К. Данхауэра «Герменевтика». Именно в ней греческий термин «герменевтика» впервые использовался вместо латинского «теория интерпретации». Еще одним заметным произведением в области протестантской ортодоксии можно считать работу Ж. А. Турретина из Женевы, опубликованную в 1728 г.

3. *И. М. Хладениус* (1710–1759) создал свой главный труд по герменевтике в 1742 г. Он получил название «Введение к правильному истолкованию разумных речей и писаний». Главной заслугой Хладениуса стала идея *перспективного* восприятия «точки зрения» (*Sehe Punckt*) автором. В определенном смысле *историческое* понимание впервые получило официальное признание. Толкователь «видит» текст с точки зрения исторического автора и исторического толкователя, причем оба они ограничены рамками своего места в истории. Нередко одни и те же взгляды принадлежат целому сообществу.[1]

4. *Ранние пиетисты. Шпенер, Франке и Бенгель.* Представители этого течения ратовали за духовное обновление, реформы и более активное благовестие. Но, за исключением Бенгеля, они не уделяли свойственного реформаторам серьезного внимания интеллектуальным вопросам. Основателем движения принято считать Филиппа Якоба Шпенера (1635–1705). Он подчеркивал значимость Библии, которую надлежит изучать с молитвой, прислушиваясь к голосу Святого Духа, причем желательно в общине, а не поодиночке.

---

[1] Cf. Kurt Mueller-Vollmer, ed., *The Hermeneutics Reader* (Oxford: Blackwell, 1985), pp. 7-8 and 54-71, где приводятся выдержки из его работ.

Август Франке (1663–1727) говорил о центральном месте Библии в жизни христианина, о необходимости духовного обновления, обращения и активного благовестия. При этом следовало с печалью и раскаянием вспоминать о прошлых грехах.[2] Франке основал несколько малых групп в университете г. Галле, где с ними и познакомился Вольф. Хотя Франке едва ли можно назвать богословом, его перу принадлежат несколько книг по герменевтике. Он утверждал, что исторический смысл библейского текста – это лишь его внешняя оболочка. Слово, подобно семени, имеет практический и духовный характер. Библейская интерпретация – задача *сообщества* верующих.

Иоганна Бенгеля (1687–1752), исследователя Нового Завета и текстуального критика, нередко причисляют к пиетистам (как это делает Эрб), хотя многие считают его ортодоксальным лютеранином.[3] Его работа в 1734 г., как полагают, заложила основы текстуальной критики. В 1742 г. он написал свои «Экзегетические замечания к Новому Завету» (*Gnomon Novi Testamenti*). Труды Бенгеля отличаются ясностью изложения и краткостью, что до сих пор привлекает к ним внимание читателей.

5. К *Поздним пиетистам* принято относить Фридриха Ойтингера (1702–1782), Николаса Людвига графа фон Цинцендорфа (1700–1760), а также Джона и Чарльза Уэсли (Джон, 1703–1791; Чарльз, 1707–1788). Их деятельность охватывает почти весь восемнадцатый век, то есть они – современники просветителей и представителей зарождающейся библейской критики. Ни то, ни другое, впрочем, практически не оказало на них влияния.

Фридриха Ойтингера привлекали идеи другого пиетиста – Бёме. Практические жизненные вопросы интересовали его гораздо больше, чем интеллектуальные размышления. Гадамер одобрительно отзывался о его пиетизме, противопоставляя его рационализму Просвещения. Мы познаем мир не только разумом, но и сердцем. Радикальный пиетист граф Цинцендорф находился под сильным влиянием Шпенера и Франке. В 1722 г. он узнал о затруднительном положении, в котором оказались богемские, или моравские, братья, последователи Гуса. Цинцендорф предложил им убежище в своем поместье. Впоследствии они стали называться *гернгутерами* или Господней стражей.

Цинцендорф и моравские братья оказали серьезное влияние на братьев Уэсли и на молодого Шлейермахера. Джон Уэсли впервые встретился с моравскими братьями на пути в американский штат Джорджия. Важную роль в формировании мировоззрения братьев Уэсли сыграли

---

[2] See Peter C. Erb, *Pietists: Selected Writings* (London: SPCK; New York: Paulist, 1983), pp. 9 and 128-34.

[3] Erb, *Pietists*, p. 23.

лютеровское «Предисловие к Посланию Св. Павла к Римлянам», англиканская церковь и моравские братья. В «Предисловии» он открыл для себя истинный смысл Рим. 1, 16-17 в понимании Лютера. Уэсли пишет: «Я ощутил в сердце удивительное тепло и почувствовал, что мое спасение в руках Христа». Он пришел к выводу, что все неясные места Писания следует толковать в свете более ясных. В качестве первоисточника он использовал греческий текст Бенгеля, в том числе при написании своих «Примечаний к Библии».

6. *Просвещение.* Этот термин вошел в употребление как перевод немецкого слова *Aufklärung* и характеризует если не все, то большую часть направлений научной мысли восемнадцатого века, развитие которых началось еще в семнадцатом веке. Иммануил Кант (1724–1804) говорил о просвещении человечества, сбросившего с себя всякую опеку, обретшего, наконец, свободу и независимость зрелых «современных» людей, способных самостоятельно мыслить и принимать решения. Мир, говорил он задолго до Бонхеффера, достиг совершеннолетия. В Англии это движение восходит, вероятно, еще к Джону Локку (1632–1704), а также, без сомнения, к Дэвиду Юму (1711–1776), сэру Исааку Ньютону (1642–1727) и деистам (ок. 1624 – ок. 1793). Многие утверждают, что первые семена Просвещения в континентальной Европе были посеяны Рене Декартом (1596–1650) и Барухом (Бенедиктом) Спинозой (1632–1677). Мы упомянули, главным образом, философов, в области же библеистики важная роль принадлежит Иоганну Соломону Землеру (1725–1791) и Иоганну Августу Эрнести (1707–1781).

Чтобы узнать мнение признанного специалиста в этой эпохе, полезно будет обратиться к книге Хеннинга Графа Ревентлоу «Авторитет Библии и рождение современного мира». В ней прослеживаются изменения, происшедшие со времен Реформации, Эразма и Буцера, от первых деистов до зарождения библейской критики на волне Просвещения. После истории Реформации автор переходит к повествованию об одном из первых представителей деизма – лорде Герберте Чербери (1582–1648). После обучения в Оксфорде лорд Чербери служил английским посланником при дворе Людовика XIII. В своих работах он отстаивал идею «естественной религии, единой для всех людей» в противоположность христианскому Богу.[1] Он считал, что все люди по природе своей обладают способностью к разумному познанию и суждению, посему у них нет необходимости полагаться на ту или иную веру.

Далее Ревентлоу переходит к Томасу Гоббсу (1585–1679). С 1640 по 1653 гг. Гоббс находился в изгнании, где и увидела свет его книга

---

[1] Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, trans. John Bowden (London: SCM, 1984), p. 189.

«Левиафан». В своей политической философии он основывал этические принципы на естественных способностях человека. Этика вполне может обойтись и без «Бога». Идеи Гоббса сложны и неоднозначны.

Английские латитудинариане, по мнению Ревентлоу, унаследовали идеи кембриджских платоников. Как и квакеры, они проповедовали идеалы свободы и невмешательства в 1688 г.[2] Будучи официально англиканами, они выступали с критикой церковного учения как чересчур ограниченного. Они считали, что совесть человека должна оставаться свободной. Оба эти движения лишь ускорили разрыв с представителями всех видов власти. Предположительно, они основывались на идеях Джона Локка. Однако Локк говорил не о рационализме, а о разумности и логичности.

Далее в работе Ревентлоу говорится о доводах деистов. Здесь особая роль принадлежит Джону Толанду и его книге «Христианство без тайн». В ней Толанд, вслед за Декартом, утверждает: «Разум – единственная основа всякой истинной веры... Никакое откровение... нельзя считать исключением из этого правила».[3] Ревентлоу отмечает влияние, которое оказал на деизм сэр Исаак Ньютон, хотя сам Ньютон был искренне верующим христианином или, быть может, унитарием. Как и его предшественники Роберт Бойль и Фрэнсис Бэкон, Ньютон создал представление о мире как о механизме, созданном Богом. Вселенная сама служит воплощением Божьего промысла. Содержать механизм в идеальном порядке можно и без особого вмешательства Бога (его чудес). В период расцвета деизма считалось, что Бог оставил вселенную и человечество «на произвол судьбы». Они уже не нуждались в сверхъестественной помощи провидения.

Идеи деизма и рационализма продолжали развиваться на протяжении всего семнадцатого и начала восемнадцатого века. В 1698 г. увидела свет работа Мэтью Тиндала (1653–1733) «Свобода печати». Автор называл себя деистом-«христианином». Он считал, что государство должно контролировать процесс общения церкви с народом. Энтони Коллинз (1676–1729) развивал идеи Просвещения и теизма, подвергая резкой критике свидетельства о чудесах и пророчествах в своей работе «Рассуждения о свободе мысли» (1713). Готфрид Лейбниц (1646–1716) увековечил *рационализм* Декарта в своих «Опытах теодицеи» (1710) и «Монадологии» (1714). Оба произведения затрагивали вопросы философии самоопределения и индивидуализма. Кристиан Вольф способствовал распространению идеалов Просвещения в произведении «О Боге, мире и душе человека, а также обо всех вещах вообще» (1720). В 1730 г. Тиндал опубликовал свою главную деистскую работу «Христианство старо как мир». Вскоре после этого, в 1731 г., увидела свет книга Томаса Чабба (1679–1746) «Рассуждения

[2] Reventlow, *Authority*, p. 224; cf. pp. 223-85.

[3] Reventlow, *Authority*, p. 297; cf. pp. 294-327.

о разуме», в которой он выступил против молитвы, пророчеств и чудес. В том же, но, вероятно, более широком, русле Джозеф Батлер (1692–1752) говорил о пределах человеческого разума в своей «Аналогии религии» (1736). Затем Дэвид Юм опубликовал свой «Трактат о человеческой природе» (1739–1740), в котором нашло отражение его скептическое мировоззрение и сомнения, которые он испытывал в отношении чудес.

Следующий этап Просвещения начался с более поздних работ Юма и «Философского словаря» Вольтера, созданных в период с 1694 по 1778 гг. Представители нового течения подвергали нападкам церковь и бросали вызов всякой власти. В 1762 г. была опубликована работа Жан-Жака Руссо (1712–1778) «Об общественном договоре». Права человека рассматривались в ней как нечто, целиком и полностью зависящее от договоренности между людьми. Влияние Просвещения на библеистику и богословие особенно заметно в изданных Г. Э. Лессингом анонимных «Вольфенбюттельских фрагментах», позднее известных как произведения Реймаруса (1777–1778). Но поворотным моментом стали работы Иоганна Землера. Огромное значение для богословия имели три «Критики» Канта, которые были изданы в 1787, 1788 и 1790 гг. Наиболее драматичным воплощением идей Просвещения можно считать Французскую революцию 1789 г. Кто-то может дополнить список примеров Американской Декларацией независимости 1776 г. с ее «самоочевидными» истинами.

Кант дал удачное определение Просвещению в 1784 г. Это освободительный «исход, избавление от незрелости, в которой повинны мы сами, от неспособности мыслить и рассуждать без чужой помощи». Человек эпохи Просвещения самодостаточен, независим и свободен. Как и следовало ожидать, это имело большие последствия для библейской интерпретации. Многие, хотя и не все, стали считать свободу и объективность ключом к изучению библеистики. Не так давно Марк Бовальд указал, что в связи с этим ученые перестали называть Бога автором Писания (см. семнадцатую главу).[1] Его мысль верна применительно к значительной части, хотя и не ко всей библейской критике. Проблема не так проста, как можно предположить, глядя на его решение, но в общем он совершенно прав. Жаль, что Бовальд не уделил идеям просветителей и зарождению библейской критики более серьезное внимание и не сосредоточивал все свои усилия на философии, в частности, на Канте.

Не следует думать, будто Просвещение в то время полностью поглотило христианство. Традиции пиетизма продолжали жить в деятельности и произведениях Уильяма Ло (1686–1761), Джона Уэсли, Джонатана Эдвардса (1703–1758) и многих других. И все же они находились в меньшинстве,

---

[1] Mark A. Bowald, *Rendering the Word in Theological Hermeneutics* (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2007), especially pp. 1-23 and 163-83.

как бы протестуя против господствующей философии. Следующий важный шаг в герменевтике был сделан Гегелем и Шлейермахером в девятнадцатом веке.

4. Зарождение библейской критики в XVIII веке

Основоположником библейской критики предположительно считается Иоганн Землер. Но еще до выхода в свет его работ по крайней мере два кандидата могли бы претендовать на это звание, хотя их вклад, определенно, не открыл новой эры в библеистике. Ришар Симон (1638–1712), верный католик, библеист и член Французской конгрегации ораторианцев, в 1678 г. опубликовал работу, посвященную Пятикнижию. По его мнению, несовместимость двух традиций, существующих в этих книгах, исключает возможность того, что все они написаны Моисеем. Симон ставил своей целью подорвать доверие протестантов к Библии, но в итоге за свои взгляды был исключен из Конгрегации ораторианцев.

Другим кандидатом мог бы быть Жан Астрюк (1684–1766). Он принял идею Баруха Спинозы о том, что книги Библии не обязательно составляют литературное единство. В 1753 г. он решил изучить Книгу Бытия и пришел к выводу, что в ходе ее написания два варианта текста были сведены воедино в более позднем издании. Он назвал свою книгу «Предположения о первоначальных источниках» и заявил, что Моисей, вероятно, был автором одной из традиций, прежде чем два источника были сведены воедино. В частности, он отмечал различие в именах Бога, принадлежащие разным традициям (*Elohim* и *Jahweh*). Тем самым Астрюк сформулировал первую аксиому библейской критики.

1. И все же настоящим основоположником библейской критики по праву считается *И. С. Землер*. Первоначально он был лютеранином и преподавал богословие в Университете Галле. Деятельность пиетистских групп Цинцендорфа вызывала у него недовольство. По его глубокому убеждению, библейский текст и канон обязаны своим происхождением исключительно *историческим* факторам и условиям. Землер не принимал возражений, связанных с божественным вмешательством или христианским учением, и его позицию можно считать прямым следствием влияния просветителей. Конечно же, он не разделял крайнего скептицизма Г. Э. Лессинга и Г. С. Реймаруса, но его экзегетика полностью исключала богословские факторы. В 1771–1775 гг. Землер опубликовал «Трактат о свободном исследовании канона» (в четырех томах), где указывал на *исключительно исторические* факторы его формирования.[2]

---

[2] Johann S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, 4 vols. (Halle: C. H. Hemmerde, 1771 - 75); 2nd ed. of vol. 1, 1776).

Как и следовало ожидать, Землер отвергал идею наличия четырех уровней смысла Писания и возможность его аллегорического толкования. Отвергал он и любые попытки найти в Псалмах упоминания о Христе. Его взгляды были близки к тому, что сейчас принято называть историческим религиоведением. Землер активно занимался текстуальной критикой Нового Завета, предлагая даже исключить из него некоторые отрывки. Несмотря на свое стремление к свободному исследованию, он верил в богодухновенность Писания, хотя и не считал, что она распространяется на конкретные слова и выражения. Он отстаивал идею «приспособления» Библии и истины откровения к тому, что способны были понять древние люди. Продолжая в общих чертах придерживаться лютеранского учения, Землер утверждал, что лютеранство «нивелирует» многообразие оригинальных библейских жанров и традиций. В экзегезе он выделял необходимость изучения каждой книги с точки зрения исторической ситуации, а ее языка – в соответствии с его «тогдашним употреблением».

Землер придавал настолько большое значение отделению исторического смысла от богословия, что, по мнению некоторых, он отделял Ветхий Завет, или древнееврейскую Библию, от Нового Завета как основания христианской религии. Он выступал против привнесения догматического богословия в библейскую экзегезу и интерпретацию. Многие считают Землера рационалистом и деистом, однако он публично высказывал критические замечания в адрес деизма и признавал сверхъестественную связь между Богом и Христом. Но в качестве *метода изучения* он выделял исключительно исторические факторы, тем самым оказав решающее влияние на ту область библеистики, которая связана с использованием историко-критических методов.

2. *Иоганн Август Эрнести* (1707–1781) поступил в Виттенбергский университет, затем переехал в Лейпциг. В 1756 г. он стал профессором Лейпцигского университета. Учение Эрнести сочетало в себе классическую философию с идеями Вольфа. Он подчеркивал значимость грамматической и исторической библейской экзегезы. В своем главном произведении по интерпретации Нового Завета (1761) он утверждал, что исследователь не должен принимать во внимание нерациональные факторы. По его мнению, существует только один смысл текста. К экзегезе он подходил с позиции лингвиста и филолога, но, когда речь шла об интерпретации, Эрнести не находил в Библии внутренних противоречий. Если у кого-то из читателей возникают сомнения или вопросы, необходимо обратиться к более понятным отрывкам.

Эрнести внес свой вклад в предполагаемую объективность библейской критики, но при этом сохранил свою веру в Бога. Он пользовался огромным влиянием в свое время, наши же современники вспоминают

прежде всего о его разногласиях с И. С. Бахом. Отличие его идей от учения Землера напоминает нам о многообразии методов библейской критики.

3. *Иоганн Давид Михаэлис* (1717–1791) родился в семье пиетистов в Галле, там же поступил в университет для изучения древнееврейского, арамейского, арабского и эфиопского языков. 1741 г. он совершил путешествие в Англию, что способствовало установлению прочных связей между английскими и немецкими учеными. Однако знакомство с английским деизмом привело его к отказу от пиетизма в пользу рационалистской протестантской ортодоксии, с которой он столкнулся в Голландии. В 1750 г. он стал преподавателем восточных языков в Геттингене. Будучи одновременно членом Тайного совета, он пользовался влиянием в церковных и правительственных кругах Ганновера.

Михаэлис попытался пролить свет на содержание Библии, привлекая внебиблейские источники, в частности, материалы на арабском языке. Он использовал не только родственные формы арабского языка, но и арабские традиции в попытке толкования литературы древнего Израиля. В 1770–1775 гг. он создал четырехтомное сочинение под названием «Комментарии к Моисееву закону».[1] Вслед за английскими деистами Михаэлис утверждал, что ветхозаветные законы не распространяются на все сферы жизни, но в то же время отстаивал авторство Моисея. В своем «Введении в Божественные Писания Нового Завета» он отвергал привычные представления о богодухновенности и критериях апостольского авторства новозаветного канона. Так, он считал, что Евангелия от Матфея и Иоанна действительно принадлежат перу апостолов, в отличие от Евангелий Марка и Луки, которые при этом не лишаются своего достойного места в христианском каноне.

4. *Готтхольд Эфраим Лессинг* (1729–1781) – одна из выдающихся личностей эпохи Просвещения. Он известен прежде всего тем, что занимался изданием «Вольфенбюттельских фрагментов» Г. С. Реймаруса, которые сначала были опубликованы анонимно. В своей книге «Натан мудрый» Лессинг изобразил религию как воплощение выработанных человечеством нравственных принципов и законов. Ему принадлежит известный афоризм: «Случайные истины истории никогда не смогут служить доказательством очевидных истин разума». Иными словами, он считал рациональную истину вечной, а историческую – временной и условной. Между ними он видел «широкий уродливый ров», отвергая притязания христианства на историчность. В области библеистики Лессинг придерживался мнения о существовании арамейского оригинала Евангелия от

---

[1] Johann D. Michaelis, *Commentaries on the Laws of Moses*, trans. A. Smith, 4 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1814).

Матфея, дополнениями к которому служили Евангелия от Марка и Луки (1788).

Учение Иисуса, по мнению Реймаруса, содержало в себе рациональные истины, которые впоследствии подверглись искажению под влиянием апокалиптических ожиданий. Однако покаяние Иисус действительно проповедовал. Простое учение Иисуса было очень скоро извращено доктриной (эта тема получила дальнейшее развитие у Гарнака и либералов).[1] Реймарус разделял взгляды деистов на естественную религию и разум. «Иисус, – говорил он, – не открывал новых тайн или артикулов веры».[2] Реймарус находил в Евангелиях множество противоречий и считал, что ученики Иисуса заблуждались относительно его воскресения. По его словам, в жизни Иисуса не было тайн и чудес. Его смерть была вполне естественным событием, а воскресение – всего лишь ложью, с помощью которой ученики пытались обмануть весь мир.[3] События, по всей видимости, искажались, чтобы привести их в соответствие с ветхозаветными пророчествами. И. С. Землер высказывался против подобных заявлений, что лишний раз свидетельствует о многообразии методов библейской критики. Тем не менее, некоторые идеи Лессинга до сих пор находят своих сторонников.

5. *Иоганн Готфрид Эйхорн* (1752–1827). Следующим в нашем списке должен был бы стоять Иоганн Г. Гердер (1744–1803), хотя он был скорее не рационалистом, а романтиком, опередившим свое время. Он видел ключ к пониманию Нового Завета в зороастризме и подчеркивал значимость поэтических произведений в Библии. И. Г. Эйхорн более известен как один из первых писателей, проявивших интерес к «введению» в Библию, в том числе к вопросам авторства, времени написания, жанра и исторического контекста той или иной книги. В 1788 г. он сменил Михаэлиса на посту профессора Геттингенского университета.

В Геттингене Эйхорн преподавал Ветхий и Новый Завет, семитские языки и историю литературы. Он был неологистом, то есть признавал богодухновенность откровения в Библии, но при этом утверждал, что для его понимания вполне достаточно человеческого разума. Эйхорн подчеркивал мифологическую природу первых глав Бытия. Как и Гердер, он воспринимал эти повествования как образы, возникшие на заре человечества. Бегство Адама и Евы из Эдема было вызвано грозой, а не божественным вмешательством. Говорящая змея – всего лишь плод наивного воображения или миф. Эйхорн развивал идею Михаэлиса об

---

[1] *Reimarus: Fragments*, ed. Charles H. Tolbert, trans. R. S. Fraser (London: SCM, 1981), pp. 61-134 (sections 1-33).

[2] *Reimarus*, p. 72.

[3] *Reimarus*, pp. 240-69 (sections 55-60).

арамейском первоисточнике, который был положен в основу Евангелий от Матфея, Марка и Луки. У Жана Астрюка он заимствовал мысль о существовании таких же первоисточников книги Бытия.

6. *Иоганн Якоб Гризбах* (1748–1812) преподавал Новый Завет и церковную историю в Йене. Он был прежде всего текстуальным критиком и считал себя последователем Бенгеля. Он различал александрийскую, западную и византийскую традиции. Гризбах опубликовал греческое издание Нового Завета, в котором (впервые в Германии) отказался от *Textus Receptus* (общепринятого текста). Греческий текст полностью воспроизводил ранние варианты прочтения Безы. Хорошо известна теория синоптических Евангелий Гризбаха, гласившая, что Евангелие от Марка было написано не раньше, а позже Евангелий от Матфея и Луки. Мнение большинства современных ученых расходится с этой теорией, хотя совсем недавно она привлекла к себе внимание У. Р. Фармера. Как и многие другие, Гризбах отвергал толкования Библии, основанные на догматическом богословии в ущерб исторической интерпретации текста. Однако в том, что касается веры, он, вероятнее всего, оставался ортодоксальным христианином.

7. *Иоганн П. Габлер* (1753–1826) завершает наш обзор библейских критиков восемнадцатого века. Габлер преподавал богословие в Альтдорфе. На него оказали большое влияние Эйхорн и Гризбах. Он. Вслед за Землером Габлер предпринял попытку сделать библейское богословие историческим жанром, который бы лег в основу догматического богословия. Произведения каждого библейского автора, считал он, должны изучаться с учетом времени и места их создания. Необходимо навести мосты через «уродливый ров» Лессинга. Любое учение исторически обусловлено временем и местом. Богословие Библии, изучаемой с учетом временных и географических факторов, и есть «истинное» (*wahr*) библейское богословие. «Чистое» (*rein*) библейское богословие не обусловлено временем и местом написания книги и представляет собой абстрактную форму «истинного» библейского богословия. Из всех семи ученых, представленных в нашем списке, на Габлера, вероятно, менее всего повлияло Просвещение, и все же в основе его идеи универсального чистого библейского богословия лежит исключительно историческое исследование. Изучая конкретные библейские отрывки, Габлер предпочитал исключать возможность присутствия в них сверхъестественного элемента. Некоторые обвиняют его в попытке сочетания докритических и критических методов. Габлера нередко называют неологистом. Как и Эйхорн, он разрабатывал идею мифического подхода к изучению Ветхого Завета.[4]

---

[4] John Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany* (London: SPCK, 1984), p. 17.

5. Десять ведущих библейских критиков XIX века

1. *Вильгельм М. Л. Де Ветте* (1780–1849) занимает почетное место в нашем списке как человек, положивший начало новой эпохе в библейской критике девятнадцатого века. Предположение о том, что Пятикнижие было написано гораздо позже Моисея, высказывалось и до него. Но именно он предложил совершенно новое критическое описание развития израильской истории и религии путем тщательного воссоздания четырех книг Царств.[1] Книги Паралипоменон, по его мнению, имели второстепенное значение. Де Ветте утверждал, что Книга Левит и описания деятельности левитов вообще были привнесены в Пятикнижие уже после возвращения из вавилонского плена и полностью изменили представление о жизни и истории древнего Израиля.

Де Ветте датировал Книгу Второзакония периодом реформ царя Иосии (621 г. до н. э.). Говоря о Псалтири, он подчеркивал многообразие жанров и исторического контекста псалмов. Впоследствии Герман Гункель использовал его идеи как основу зарождавшегося анализа форм. Изменения, произошедшие в священническом служении после возвращения из Вавилона, Де Ветте считал признаками упадка в сравнении с чистой пророческой религией. В том, что касается Нового Завета, он различал три отдельные и зачастую противоречащие друг другу богословские традиции: раннее иудео-христианское, богословие апостола Павла и александрийское богословие, представленное Евангелием от Иоанна и Посланием к Евреям. Книгу Чисел он называл мифической и не признавал за ней исторической ценности.

Де Ветте был коллегой Шлейермахера по Берлинскому университету, и хотя он предоставил последнему открыть новую страницу в герменевтике, его собственные идеи навсегда изменили представление о библейской критике. В какой-то момент он был близок к отождествлению религии с нравственностью, но впоследствии заявил, что богатое многообразие библейского свидетельства наполнило его новой духовной жизнью и внушило уважение к Божьему народу Израилю.[2] Как и мыслители эпохи Просвещения, он уже не видел в истории реализации божественного замысла.

2. *Вильгельм Ватке* (1806–1882) сознательно заимствовал взгляды Гегеля на историческое развитие для усиления созданного Де Ветте контраста между пророческой картиной общества и обрядовой литургической системой иудаизма, сложившейся после возвращения из Вавилона.

---

[1] Cf. Rogerson, *Old Testament Criticism*, pp. 29-30 and 34.

[2] Cf. Rogerson, *Old Testament Criticism*, pp. 39-44.

Основное влияние на него оказали критические идеи Де Ветте и Гезениуса. В 1835 г. Ватке опубликовал свое «Библейское богословие». Известно, что в течение некоторого времени он сотрудничал с Давидом Штраусом.

3. *Карл Лахман* (1793–1851), филолог и текстуальный критик, преподавал классическую литературу и немецкую филологию в Берлинском университете, где работал с Шлейермахером в последние годы его жизни. Лахман выпустил два издания Нового Завета на греческом языке, в 1831 и 1842–1850 гг. (в двух томах). Как и Гризбах, он отверг *Textus Receptus*, повторявший греческий текст Безы, но при этом, в отличие от Гризбаха, считал Евангелие от Марка самым ранним из первых трех Евангелий.

4. *Оппозиция. Эрнст Вильгельм Генгстенберг* (1802–1869). Может создаться впечатление, что библейская критика не встречала сопротивления, особенно в Германии. Генгстенберг преподавал библейскую экзегезу в Берлинском университете, выступая против критической науки вообще и богословского учения Шлейермахера в частности. И все же, как отмечает Роджерсон, «представителей "новой критики" не следует считать прямыми последователями рационалистов... Равно как и ученых, исповедующих ортодоксальное христианство, нельзя отождествлять со сторонниками сверхъестественного подхода... Своим происхождением оба течения обязаны эпохе Просвещения».[3] Генгстенберг успешно противостоял представителям критической школы благодаря своей блестящей образованности. Составленные им комментарии до сих пор используются в библеистике.

Генгстенберг пользовался значительным влиянием, а перевод его работ на английский язык привлек внимание англоговорящей научной общественности к спорам, разгоревшимся вокруг библейской критики. Наиболее широко известна его «Христология Ветхого Завета», хотя «Комментарий к Книге Псалтири» и другие его работы по-прежнему вызывают интерес.[4] Он называл рационализм врагом церкви.

5. *Давид Фридрих Штраус* (1808–1874). В ранние годы Штраус был учеником Гегеля и работал под руководством Ф. К. Баура. Громкую известность ему принесла книга «Жизнь Иисуса», вышедшая в свет в 1835 г.[5] Наряду с идеями Гейне, он заимствовал у Гегеля разграничение между «представлениями» религии и «критическими представлениями» (*Vorstellungen*) философии. Он утверждал, что Евангелия носят в основном

---

3 Rogerson, *Old Testament Criticism*, p. 79.

4 Ernst W. Hengstenberg, *The Christology of the Old Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1854 - 58); Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, 2nd ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1849 - 52).

5 David F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, trans. and ed. P. C. Hodgson (Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1973).

мифический, а не исторический характер. *Мифы – это идеи, представленные в форме повествования.* Штраус призывал отказаться от мысли о чудесах и сверхъестественном вмешательстве Бога.[1] Его склонность к материализму, в противоположность представлениям Гегеля о «Духе» (*Geist*), позволяет отнести его к гегельянцам левого крыла вместе с Фейербахом.

Штраус продолжал работать над своей книгой, и «Жизнь Иисуса» выдержала еще несколько изданий. За третьим изданием (1838–1839) последовало четвертое (1840) и, наконец, пятое (1864). Джордж Элиот перевела четвертое издание книги на английский язык. В конце концов Штраус отверг христианство и осудил Шлейермахера, создавшего, предположительно, последнее церковное богословие. В адрес его книги раздавалось множество критических замечаний, в том числе со стороны Баура и Ницше, и все же в свое время она пользовалась большой популярностью. Свой отказ от христианской веры он обосновал в работе «Старая и новая вера» в 1872 г.

6. *Фердинанд Кристиан Баур* (1792–1860). В 1831 г. Баур написал книгу «Партия Христа в Коринфской церкви. Противостояние между христианством Петра и Павла». Он исследовал анализ *schismata* (разделений) в 1 Кор. 1, 11-13 и пришел к выводу о разделении ранней церкви на партии Петра и Павла. Впоследствии И. Мунк доказал, что в результате упомянутых разделений не создавались партии, исповедующие различные учения, причем некоторые писатели считали само это понятие весьма гипотетическим. Однако Баур рассматривал историю ранней церкви исключительно с указанной позиции.

В 1835 г. Баур выразил сомнение в том, что Пастырские послания действительно были написаны Павлом, одновременно оспаривая достоверность некоторых частей Книги Деяний. Деяния, по его мнению, представляют собой попытку католиков сгладить расхождения между традициями Петра и Павла. В 1853 г. он заявил, что Павлу принадлежит авторство только четырех больших посланий (к Римлянам, Галатам, а также Первого и Второго послания к Коринфянам). Евангелие от Матфея он считал самым ранним, а Евангелие от Иоанна – самым поздним из жизнеописаний Христа. Несмотря на свою критику Штрауса-историка, сам Баур признавал только исторические и социологические факторы становления новозаветной церкви.

7. *Бенджамин Джоуэтт* (1817–1893). Мало кто в Англии мог похвастаться академическим рвением, сравнимым с усилиями немецких ученых

---

1 Hans Frei, "David Friedrich Strauss", in *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, ed. Ninian Smart et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 1:215-60.

девятнадцатого века. Однако были и такие. Джоуэтт был назначен Королевским профессором Оксфордского университета в 1855 г. Несмотря на некоторые сомнения, высказанные им по поводу радикальных проявлений библейской критики, он написал эссе «Об интерпретации Писания», вошедшее в сборник «Очерки и эссе» (1860), в котором призывал толковать Библию как любую другую книгу. Джоуэтт был одним из ведущих деятелей либеральной фракции широкой церкви в рамках англиканства.

8. *Чарльз Гор* (1853–1932) был поочередно епископом Уорстера, Бирмингема и Оксфорда. В Оксфорде он изучал преимущественно древнееврейский язык, и считался весьма авторитетным в этой области. Гор выражал взгляды либерального англо-католицизма и в 1889 г. стал редактором издания *Lux Mundi* («Свет мира»), в котором пропагандировались традиции «высокой церкви» и одновременно звучали одобрительные высказывания в адрес представителей библейской критики. Гор был сторонником идеи развития, или «последовательного» откровения. Отзывы на его работы, посвященные Святому Духу и богодухновенности Писания, были противоречивы. Он считал историю патриархов идеализированной и полагал, что Иисус в некоторых своих учениях заблуждался.

9. *Юлиус Вельхаузен* (1844–1918) стал профессором университета в Марбурге в 1885 г. На протяжении всей жизни он оставался верным христианином, но, подобно Де Ветте, высказывал критические замечания в отношении Пятикнижия. Вельхаузен широко известен своей классификацией священнических документов (P) и подробным анализом традиций «Яхве» (J), «Элохим» (E) и «Второзаконие» (D). Эти вопросы до последнего времени оставались главной темой ветхозаветных исследований. Что касается Нового Завета, он считал, что Евангелие от Марка было написано первым. В основе его идей лежали работы Де Ветте.

10. *Брука Фосса Уэсткотта* (1825–1901), *Джозефа Барбера Лайтфута* (1828–1889) и *Фентона Джона Энтони Хорта* (1828–1892) часто называют «Кембриджским триумвиратом».[2] Уэсткотт преподавал в Кембриджском Тринити Колледж, где стал наставником Лайтфута и Хорта. Их дружба продолжалась всю жизнь. С 1870 по 1890 гг. Уэсткотт был Королевским профессором богословия в Кембридже. В 1890 г. он получил должность епископа Даремского, сменив на этом посту Лайтфута. Лайтфут с 1861 г. был профессором богословия Кембриджского университета, а в 1879 г. стал епископом Дарема. Хорт также преподавал богословие в Кембридже. Все трое были священниками и преданными служителями церкви.

Уэсткотт составил комментарии к греческому тексту новозаветных посланий и Евангелию от Иоанна. От его взгляда не ускользали мельчайшие

[2] William Baird, *History of New Testament Research*, 3 vols., vol. 2, *Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann* (Minneapolis: Fortress, 2003), p. 60.

подробности структуры и языка исследуемого текста. Он обращался и к вопросу об авторстве библейских книг, и к темам, с которых, как правило, начинается изучение текста. Уэсткотт потратил много лет непрерывного труда на составление комментария к Посланию к Евреям, внимательно изучив его текстуальные, исторические, лингвистические и богословские особенности. Перед нами возникает яркий образ Христа-первосвященника, созданный Уэсткоттом в ходе исследования христологии Послания.

Перу Лайтфута принадлежат несколько комментариев к посланиям Павла, тоже составленные преимущественно на основе греческого текста. Среди них выделяются комментарии к посланиям к Галатам и Филиппийцам с пояснительными заметками по вопросам, вызывавшим его особый интерес, в том числе об апостольстве Павла и его обращении в Гал. 1, 15-17 и служении ранней церкви в Послании к Филиппийцам (1868). Возражая католикам, Лайтфут настойчиво указывал на священство каждого христианина. Хорту «Триумвират» поручил синоптические Евангелия и Соборные послания. Он составил комментарии к фрагментам из Первого послания Петра, Посланию Иакова и Книге Откровения, но работа осложнялась его слабым здоровьем. Уэсткотт и Хорт внесли серьезный вклад в развитие текстуальной критики Нового Завета. Воплощением их усилий в 1881 г. стало Исправленное издание Библии.

Бэрд справедливо отмечает, что все три – «настоящие гиганты, не уступающие даже самым выдающимся из немцев. Но, помимо всего прочего, эти британские ученые были служителями церкви, преданными делу распространения библейского учения в жизни верующих».[1] Они прекрасно понимали значение библеистики для христианского богословия и потому отказывались отделять одно от другого. Их пример показал, что не следует допускать излишне обобщенных заявлений по поводу библейской критики, или историко-критического метода, как если бы все сводилось к этому единственному подходу.

6. Дополнительная литература

Grant, Robert M., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, rev. ed. (London: Black, 1965), pp. 102-32.

Greenslad, S. L., ed., *The Cambridge History of the Bible*, vol. 3, *The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), pp. 1-93 and 199-338.

McKim, Donald K., ed., *Dictionary of Major Biblical Interpreters* (Downers Grove, Ill., and Nottingham: IVP, 2007), названные статьи, обсуждаемые в этой главе.

---

[1] Baird, *History*, 2:933.

Глава 8

Шлейермахер и Дильтей

Фридрих Д. Е. Шлейермахер (1768–1834) по-прежнему считается величайшим из богословов-философов девятнадцатого века наряду с Георгом В. Ф. Гегелем и, в некоторой степени, Сереном Кьеркегором. Шлейермахера называют «основателем современной герменевтики» и «отцом современного протестантского богословия».[2] Он родился в Бреслау, где его отец служил пастором в Прусской армии. Начальное образование он получил у моравских братьев (или пиетистов) в Нирке, а затем в Барби неподалеку от Галле в Германии. В шестнадцать лет, проникнутый пиетистскими убеждениями, он писал о своем «Христе-Спасителе». С самого начала он хотел стать проповедником, считая это наиболее подходящим для себя служением.

В 1796 г. Шлейермахер стал капелланом Берлинской клиники Шарите. Позже, в 1804 г., он преподавал в университете Галле. Шлейермахер сыграл важную роль в основании Берлинского университета в 1810 г. Там он стал профессором богословия, которое и преподавал до конца жизни, одновременно выполняя обязанности пастора церкви Св. Троицы в Берлине, куда он был назначен в 1809 г. С ранних лет Шлейермахер мечтал о более широком образовании, чем полученное им у Моравских пиетистов и в богословском колледже. С согласия отца, данного, правда, с нежеланием, он поступил в университет Галле, где с восторгом воспринял идеи просветителей. Шлейермахер не питал интереса к Ветхому Завету, но много читал в области богословия и философии, в частности, труды Канта, Лессинга и Юма. Он высоко ценил *трансцендентную* философию Канта (его интересовали не только способы познания, но и сама его *возможность*). С большим уважением он относился и к кантовской теории о пределах разума, и к идее Кьеркегора о «субъективности» как личном соучастии.

[2] David E. Klemm, *Hermeneutical Inquiry*, vol. 1, *The Interpretation of Texts* (Atlanta: Scholars Press, 1986), p. 55, and Kurt Mueller-Vollmer, ed., *The Hermeneutics Reader* (Oxford: Blackwell, 1985), p. 72.

Барт так писал о Шлейермахере: «Именно здесь (в проповеди) надлежит искать... средоточие всех его трудов... Разбудить веру в сердцах слушателей – вот что было сокровенным желанием всей его жизни».[1] С другой стороны, Шлейермахер презирал, как ему казалось, ограниченность взглядов, усвоенных им в юности от моравских пиетистов. Навязывание своих идей другим, по его мнению, не могло привести ни к чему хорошему.[2] Настоящая проповедь, подобно взмаху дирижерской палочки, «заставляет звучать музыку», пробуждая «тлеющие искры».[3] Он отказался от своих прежних консервативных взглядов, но всегда утверждал, что суть христианства состоит в богопознании и личных живых взаимоотношениях с Иисусом Христом.[4] Поэтому он приветствовал Просвещение и библейскую критику, называя при этом себя «пиетистом высшего порядка». Иными словами, он верил в полную зависимость человека от Бога и личные взаимоотношения с Иисусом Христом, но в то же время с большим интересом исследовал *трансцендентные возможности* богословия, идеи просветителей и библейскую критику.[5]

1. Предшественники Шлейермахера, его научная деятельность и главные произведения

Творчество Шлейермахера стало поворотным моментом в области герменевтики. Этот момент сравним только с другим столь же значительным событием, произошедшим во второй половине двадцатого века, связанным с идеями Гадамера. Шлейермахер видел в герменевтике не «правила интерпретации», а «искусство понимания», или «учение о понимании текста».[6]

1. Шлейермахер испытал на себе и некоторое влияние *романтизма*. Он подчеркивал «дивинаторный» (*divinatorisch*) и «женский» (выходящий

[1] Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher: Lectures at Göttingen, 1923 – 24*, trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. xiii. Cf. also Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 2 vols. (New Haven and London: Yale University Press, 1972, 1985), 1:59-60.

[2] Friedrich D. E. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. John Oman (reprint, New York: Harper and Row, 1959), p. 119.

[3] Schleiermacher, *On Religion*, pp. 119-20.

[4] Friedrich D. E. Schleiermacher, *The Christian Faith*, trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T. & T. Clark, 1931; reprint, 1989), pp. 355-475.

[5] Schleiermacher, *The Christian Faith*, p. 12.

[6] Friedrich D. E. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle, trans. James Duke and Jack Forstman (Missoula: Scholars Press, 1977), pp. 35-79 and 113.

за пределы разума) аспекты герменевтики. Он весьма сдержанно относился к «чистому» романтизму. С другой стороны, он до конца не разделял и романтические убеждения Фридриха Шлегеля, с которым жил в одной квартире в Берлине в 1792 г. Рудольф Отто с уверенностью называет его работы «подлинным манифестом романтического движения», тогда как Мартин Редекер убежден, что не стоит переоценивать влияние романтиков.[7] Увлечение Шлейермахера романтизмом было серьезным, но не имело решающего значения в развитии его идей. Гадамер, высказывая критику в адрес Шлейермахера, подчеркивает это влияние. Подробнее мы поговорим об этом в одиннадцатой главе. Следует признать, что Шлейермахер считал анализ слишком научным и даже механистическим способом толкования, и потому неприемлемым. Машину можно разобрать и вновь сложить, не причинив ей никакого вреда. Но беззаботно порхающую бабочку нельзя разобрать на части и снова собрать в живое существо.

В этом отношении Шлейермахер близок английскому поэту Уильяму Вордсворту. В 1798 г. Вордсворт писал: «Мы убиваем, чтобы вскрыть». И еще: «Наш разум в суете напрасной природы искажает лик».[8] *Механистическая* модель деизма и рационализм восемнадцатого века постепенно уступали место *органической* модели девятнадцатого века. Вордсворт утверждал, что аналитика указывает только на различия, тогда как человеку необходима полная картина. Но нельзя обойтись и без науки, получившей столь бурное развитие в эпоху Просвещения. В этом смысле Шлейермахер не до конца разделял взгляды романтиков.

2. Вдали от своего богословского колледжа, в университете Галле, Шлейермахер почувствовал, что может наконец вздохнуть свободно и мыслить самостоятельно, без ограничений. Пиетизм, унаследованный Моравскими братьями от графа Цинцендорфа, был враждебен зарождавшейся библейской критике. В Германии это течение называли *пиетизмом*; в Англии же его принято было ассоциировать с братьями Уэсли или с квакерами, которые неодобрительно относились к доктрине. В лучшем случае пиетизм представлял собой религию сердца, а не разума. Шлейермахер одобрял акцент пиетистов на личных взаимоотношениях с Богом через Христа, несмотря на свои интеллектуальные устремления и интерес, который он испытывал к Канту и библейской критике.

Интеллектуальные занятия доставляли Шлейермахеру большое удовольствие, но в то же время он не хотел полностью отказываться от своего

---

[7] Martin Redeker, *Schleiermacher's Life and Thoughts* (Philadelphia: Fortress, 1973), p. 61.

[8] Цитата приводится по изданию: Уильям Вордсворт. *Избранная лирика: Сборник*. Сост. Е. Зыкова. – М.: ОАО Издательство "Радуга", 2001. – На английском языке с параллельным русским текстом. – Прим. перев.

пиетистского прошлого. Поэтому Г. П. Фишер и Б. А. Герриш, выражаясь современным языком, называли его «либеральным евангелистом».[1] Вопрос о том, уделял ли он достаточное внимание проблеме человеческого греха и Ветхому Завету, чтобы удостоиться звания «евангелиста», до сих пор остается открытым. Однако нет сомнений в том, что Шлейермахер был «либералом» и, конечно, не католиком. «Взаимоотношения с Богом» всегда были чрезвычайно важны для него.[2] В то время как просветители и Кант отстаивали идею человеческой независимости, а автономия считалась признаком взросления, Шлейермахер был убежден, что именно ощущение полной зависимости от Бога служит отличительной чертой всякой истинной религии.

3. Большое влияние на Шлейермахера оказала философия Иммануила Канта (1724–1804). Критическая философия Канта стала переломным моментом в истории философии. Ему удалось выйти за рамки как рационализма, так и эмпиризма. Вместо них он разрабатывал *трансцендентную критическую философию* – направление мысли, изучавшее само основание и возможность философских исследований. Кант хорошо понимал проблемы, с которыми пришлось столкнуться Лейбницу, и уважал аргументы Юма, отвергая при этом его скептицизм. Не слишком ли многого они ожидали от человеческого разума? На чем зиждется разум и где его границы? В 1781 г. увидела свет книга Канта «Критика чистого разума»; в 1788 г. вышла «Критика практического разума», а в 1790 – «Критика способности суждения».[3] В каждой из них он рассматривал различные аспекты этого вопроса.

Шлейермахера интересовало не только богословие, но и возможность существования этой дисциплины; не только герменевтика, но и возможность понимания текста как такового. Философия Канта требовала нового богословского мышления. Кант попытался установить границы разума; Шлейермахер же ставил на место разума «непосредственность». Можно сказать, что непосредственность составляла творческий аспект понимания, тогда как разум осуществляет проверку того, что человек понял или открыл для себя в процессе непосредственных переживаний. По словам Канта, опытом мы называем то, что привносится в наш разум. Соглашаясь с ним, Шлейермахер добавлял недостающий фактор, то есть непосредственность всего, что мы переживаем. Было бы несправедливо по отношению к Шлейермахеру ограничивать это понятие рамками чувс-

---

1 B. A. Gerrish, *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginning of Modern Theology* (London: SCM, 1984), pp. 18-20.

2 Schleiermacher, *The Christian Faith*, p. 12.

3 See Anthony C Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (Oxford: Oneworld, 2002; Grand Rapids: Baker Academic, 2003), pp. 155-59.

тва в психологическом смысле этого слова. Уместнее будет рассматривать его как онтологический термин.[4]

4. В одной из своих самых ранних работ под названием «Речи о религии» (1799) Шлейермахер писал, что «истинная религия – это ощущение и предвкушение бесконечности».[5] Он говорил: «Благочестие нельзя рассматривать как инстинктивное стремление погрузиться в хаос мельчайших частиц этики и метафизики».[6] Впадая в крайность, Шлейермахер практически отождествляет христианство с культурой, а потом упрекает «образованных людей, презирающих религию», за то, что они высказывают суждения без консультации со специалистами, а именно пасторами, священниками и богословами. «И все же религия не сводится к научным знаниям».[7] Можно сказать, что Шлейермахер подготовил почву для примирения философии просветителей и религии реформаторов.

5. В 1800 г. Шлейермахер написал свои «Монологи», а в 1805 начал работу над «Заметками» по герменевтике, которые в 1809–1810 гг. вылились в работу, озаглавленную «Герменевтика», позднее вышедшую под редакцией Хайнца Киммерле.[8] В ее основе лежали заметки к лекциям, с которыми Шлейермахер выступал в Берлинском университете. Вскоре после этого вышел в свет его замечательный очерк «Канун Рождества. Беседа о воплощении» (1812). Эта работа стала очередным вкладом Шлейермахера в герменевтику, поскольку в ней он разъясняет смысл понятий «сравнительного (мужского)» и «дивинаторного (женского)».[9] Шлейермахер преподавал удивительно широкий круг предметов: практически все аспекты богословия, за исключением Ветхого Завета. Не будучи библеистом, он всей душой верил в значимость преподаваемой им новой дисциплины «Введения в Новый Завет», поскольку считал, что именно она поможет студентам достичь новых практических вершин в проповеди Нового Завета. Позднее он написал книгу под названием «Философская этика», а в 1811 г. – свой «Краткий план изучения богословия» (опубликованный в 1830 г.) в качестве новой учебной программы для своих студентов. После этого, в 1821 г., Шлейермахер опубликовал свой главный

[4] John Macquarrie, *Studies in Christian Existentialism* (London: SCM, 1965), pp. 31-44.

[5] Schleiermacher, *On Religion*, p. 39.

[6] Schleiermacher, *On Religion*, p. 31.

[7] Schleiermacher, *On Religion*, p. 36.

[8] Schleiermacher, *Hermeneutics*.

[9] Schleiermacher, *Hermeneutics*, pp. 150-51; also Friedrich D. E. Schleiermacher, „Die Weihnachtsfeier: Ein Gespräch", in *Werke*, vol. 4 (Aalen: Scientia Verlag, 1967; from the 2nd ed., Leipzig, 1928), also *Christmas Eve: A Dialogue on the Incarnation*, trans. T. N. Tice (Richmond, Va.: John Knox, 1967), throughout.

труд «Христианская вера» (2-е изд. 1830–1831). Это классическое богословское произведение сравнимо, по мнению многих, с «Наставлениями» Кальвина по своей значимости в истории христианской мысли.

Самым известным идейным противником Шлейермахера в Берлинском университете был Гегель. Они придерживались противоположных взглядов на цель богословских исследований. Гегель видел в изучении богословия способ удовлетворения интеллектуального любопытства; Шлейермахер же рассматривал его как профессиональную подготовку священников и проповедников.

Итак, Шлейермахер как богослов-философ сформировался под влиянием по крайней мере пяти факторов: воспитание в среде набожных моравских братьев; его романтизм; интерес к идеям просветителей; философия Канта и герменевтика. Однако в каждой из этих областей он критично подходил к наследию своих предшественников, внося в него необходимые, по его мнению, изменения.

2. Новая концепция герменевтики Шлейермахера

Раньше, по словам Шлейермахера, герменевтика состояла из *правил* интерпретации Писания. Эти правила использовались в основном для *подтверждения уже* существующих толкований. Их не применяли, чтобы создать что-то новое или сделать первый шаг к пониманию текста. Шлейермахер пишет: «Герменевтика – это часть искусства мышления».[1] Таков новый взгляд на герменевтику, который существует в большинстве современных университетов, и этот взгляд многое изменил в истории предмета.

Именно тогда произошло слияние философской и библейской герменевтики. С одной стороны, Шлейермахер утверждает, что во всех текстах, в том числе и в библейских, «искусство понимания» должно учитывать, как «понимали текст его первые читатели» (с. 107). Он говорит: «Только историческая интерпретация в состоянии передать, как действовали на новозаветных авторов время и место создания их произведений» (с. 104). «С другой стороны, герменевтика предполагает вполне обычный уровень понимания, не имеющий ничего общего с искусством, пока человеку не встретится нечто, выходящее за рамки такого понимания» (с. 49). Таким образом, герменевтика приобрела не только филологический, но и философский характер. Толкователь «не должен начинать со сложных отрывков, прежде следует разобраться с простыми» (с. 142; см. также с. 97).

---

1 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 97. Далее указаны номера страниц в данной работе.

В своих «Обращениях к академии» в 1829 г. Шлейермахер анализирует герменевтику Вольфа и учебник Аста. Он с уважением относится к филологическому аспекту их работы, признавая, что Фридриху Асту даже удалось отчасти сформулировать понятие герменевтического круга, о котором мы говорили в четвертом разделе первой главы. И все же их рассуждения оставались слишком «научными» (с. 179). Они должны постараться понять, «как автор связывает воедино свои мысли» (с. 188) и «догадаться» о том, что может представлять собой целое. Для этого необходимо изучать самые разные теории. «В области искусства, – утверждает Шлейермахер, – я отношу это не только к художнику, но и к поэту и... даже к философу» (с. 205). Мы должны понять «ход мыслей» автора (с. 207). Наш долг – «постараться взглянуть на текст его глазами» (с. 42).

Мы не просто ищем смысл. Немногие помнят, что, по глубокому убеждению Шлейермахера, толкователь должен уделять пристальное внимание *влиянию* текста на читателя, тому, как изменяется наша жизнь после его прочтения, а также «истокам того или иного способа выражения мысли» (с. 47). Необходимо изучить «содержание текста и полноту его воздействия на читателя» (с. 151). Это иногда называется «целью произведения» (с. 151). Шлейермахер отделяет смысл произведения от его сути, имея ввиду то, как оно действует на читателя (с. 117). Это различие не соответствует границе, проводимой Хиршем между значением и значимостью.

Палмер отмечает, что историческая реконструкция Шлейермахера как «процесс, обратный созданию текста» в определенной степени полезна, но при этом оставляет многое недосказанным.[2] Палмер практически цитирует Шлейермахера: «Она (интерпретация) прямо противоположна процессу создания текста».[3] Но входит ли в это понятие цель, которую ставил перед собой автор? Ведь ее достижение не просто исторический факт, оно имеет вполне определенные последствия. Герменевтическая концепция Шлейермахера включает в себя и то общее, что существует между автором и читателем. Все, что удается понять читателю, объединяет его с автором. Понять – значит «поставить себя на место автора».[4]

Мы, возможно, не до конца осознаем, что герменевтика до Шлейермахера носила почти исключительно филологический характер. Отчасти, это было результатом влияния просветителей. Интерпретация в понимании Отцов церкви и реформаторов включала в себя, вероятно, более широкий

---

2 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969), p. 86.

3 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 69.

4 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 113.

круг задач, но никто раньше не подходил к вопросу так, как это сделал Шлейермахер. Карл Барт, не разделявший его либерального акцента на субъективном опыте, вынужден был признать: «Он положил начало не течению, а целой эпохе», выражаясь словами, первоначально сказанными о Фридрихе Великом.[1] Далее Барт отмечает: «Его идеи никогда не утратят своей актуальности».[2]

3. Психологическая и грамматическая интерпретация. Сравнительный и дивинаторный принципы. Герменевтический круг

Шлейермахер надеялся, что введение в Новый Завет, дисциплина в то время сравнительно новая, сможет *оживить* библейский текст и пробудить к нему интерес студентов. В своих ранних «Записках», датированных 1805 годом, он писал: «Толкователь должен на время стать тем самым первым читателем изучаемого текста, который сможет ощутить его особую атмосферу, понять его аллюзии и образность».[3] Необходимо как следует разобраться в многообразии смысла, символизме и синонимах (с. 51). Но при всем этом интерпретация не должна утратить связи с реальной жизнью: «Ребенок учится понимать слова только благодаря герменевтике» (с. 52). «Чтобы понять человека, мы должны знать его. Но в то же время именно то, что он говорит, и делает возможным наше знакомство с ним» (с. 56). Как объяснить этот парадокс? «Герменевтический круг» отчасти отвечает на этот вопрос. «Понимание того или иного утверждения всегда основывается на одном из двух факторов – умении разбираться в людях или владении уже имеющимися знаниями по исследуемой теме» (с. 59). Эти факторы и составляют «техническую... грамматическую интерпретацию. Вот почему мы называем это кругом» (с. 61).

Герменевтический круг можно понимать двояко (сс. 99, 100, 110 и 112-27). Первая трактовка акцентирует внимание на взаимосвязи частей и целого в тексте. Чтобы разобраться в грамматических составляющих текста, надо понять его в целом, но для этого необходимо понять каждую его часть. Именно так составляются комментарии. Каждая фраза требует внимательного изучения, но ее трактовку необходимо корректировать в свете смысла всего предложения, параграфа и даже книги. Но ведь

---

1 Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (London: SCM, 1972); Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 425.

2 Barth, *Protestant Theology*, p. 428; cf. pp. 425-73.

3 Schleiermacher, *Hermeneutics*, pp. 43 and 53. Далее указаны номера страниц в данной работе.

и книгу нельзя понять, не разобравшись в значении отдельных слов, фраз и разделов. С другой стороны, интерпретация текста начинается с его условного предварительного понимания. По выражению Бультмана, чтобы «понять» нотную грамоту или математическое уравнение, мы должны иметь хоть какое-то представление о музыке или математике. Это и есть предварительное понимание (*Vorverständnis*). Шлейермахер, Дильтей, Хайдеггер, Бультман и Гадамер используют понятие герменевтического круга в обоих смыслах.[4] Шлейермахер пишет: «Полное знание всегда предполагает цикличность, поскольку часть невозможно понять без целого, и наоборот».[5] Поэтому герменевтический круг легче представить в виде последовательной герменевтической спирали, о чем убедительно свидетельствует Осборн.[6]

Для выполнения этой задачи необходимы как «сравнительный», так и «дивинаторный» методы. Образная картина обоих мастерски представлена Шлейермахером в его эссе «Празднование Рождества» или «Канун Рождества. Диалог о воплощении». Вернувшись с Рождественской церковной службы, члены семьи продолжают по-своему праздновать рождение Христа. Мужчины обсуждают концептуальные сложности идеи воплощения, пользуясь в основном сравнением и анализом. Женщины воспевают Иисуса, которого знают интуитивно, выходя за пределы человеческого разума или через свои близкие отношения с ним. Шлейермахер отмечает, что женщины поступают правильнее, хотя на деле «женский» дивинаторный и «мужской» сравнительно-аналитический принципы успешно дополняют друг друга. Оба необходимы, но именно «женским» принципом слишком часто пренебрегает церковь.

«Дивинаторный метод стремится непосредственно к пониманию автора как личности. Сравнительный метод рассматривает автора как некого типичного представителя... Дивинаторное познание опирается на характерную способность женщин разбираться в людях, тогда как сравнительный метод познания – на способности мужчин. Оба метода неразрывно связаны друг с другом».[7] «Герменевтика начинается с целого».[8] Что происходит, когда мы пренебрегаем одним из этих методов? Отвечая на этот важный вопрос, Шлейермахер пишет, что, оказывая предпочтение

---

4 См. Anthony C. Thiselton, "Hermeneutical Circle", in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer (London: SPCK; Grand Rapids: Baker Academic, 2005), pp. 281-82.

5 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 113.

6 Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991), pp. 1-16 and 366-96.

7 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 150.

8 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 166.

дивинаторному методу, мы начинаем «*витать в облаках*», а выделяя сравнительный метод – рискуем превратиться в «*педантов*».[1]

Мы часто склонны недооценивать новизну подхода Шлейермахера. Но используется ли «дивинаторный» метод в большинстве аспектов библеистики? Шлейермахер писал, что толкование новозаветных текстов схоже с дружеской беседой. Но даже в известных мне консервативных учебных заведениях термин «библейский анализ» используется в отношении трактовки фрагментов Писания, как будто личному пониманию или интуиции нет места в этой преимущественно интеллектуальной деятельности, даже если толкование сопровождается примерами «практического применения».

Один из моих студентов как-то спросил меня, одинаковый ли смысл вкладывал Шлейермахер в выражения «грамматический и психологический» и «сравнительный и дивинаторный». Я вынужден был признать, что у меня нет точного ответа на этот вопрос. Создается впечатление, что Шлейермахер избегал прямого отождествления, а я сам попытался проиллюстрировать различие между ними в сложной схеме, представленной в работе «Новые горизонты герменевтики».[2] Тем не менее, грамматическая интерпретация носит прежде всего лингвистический характер и предполагает использование сравнительного метода. «Психологическая» интерпретация – это попытка понять автора, так что предпочтительным здесь оказывается дивинаторный метод. И все же Шлейермахер писал: «Каждый речевой акт связан одновременно с полнотой языка и полнотой мысли говорящего».[3] Гадамер приравнивал понимание текста к его практическому применению (глава XI). То же самое можно сказать о поздних работах Витгенштейна.

Люке и Дильтей еще до выхода в свет «Герменевтики» под редакцией Хайнца Киммерле создали у читателей впечатление, что Шлейермахер склонялся к психологическому методу. Но Киммерле ясно свидетельствует о том, что язык по значимости не уступает психологии. Шлейермахера в равной степени интересовали частности, касающиеся автора, и общие или универсальные свойства языка. В «Новых горизонтах» я утверждаю, что пристальное внимание Шлейермахера к «языку как единому целому» предвосхитило разделение языка Фердинандом де Соссюром на *la langue* (или хранилище языка как системы) и *la parole*, практическое

---

[1] Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 205, курсив мой.

[2] Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), p. 225.

[3] Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 97-98.

использование слов (или язык в действии).[4] Термины «грамматический» и «психологический» хорошо подходят для описания различных аспектов герменевтики, каждый из которых необходим для достижения поставленной цели. При этом две стороны процесса незаметно переходят одна в другую, поскольку «герменевтика относится к искусству мышления, а потому носит философский характер... Человек мыслит посредством речи».[5] Выбор того или иного метода обусловлен чисто практическими соображениями. Шлейермахер писал: «Психологическая интерпретация стоит выше, когда язык рассматривается исключительно в качестве средства передачи человеческих мыслей. Грамматический метод используется только для устранения первоначальных сложностей. Грамматическая интерпретация и язык... выходят на первое место, когда личность человека и его речь служат всего лишь поводом продемонстрировать все достоинства языка».[6] Трудно более емко высказаться по данной теме.

4. Другие темы в работах Шлейермахера и критический анализ его научной деятельности

1. Шлейермахер был уверен, что процесс интерпретации неисчерпаем. Толкователь может продолжать изучение языка и автора до тех пор, пока не усовершенствует свои «лингвистические способности» и не сможет претендовать на «идеальное знание человека» настолько, что толкователь будет понимать текст «лучше, чем его автор».[7] Но можно ли понимать текст лучше автора? Этот вопрос неизменно вызывает жаркие споры в студенческой аудитории.

Читая чужие эссе, я нередко спрашиваю автора: «Вы действительно хотели сказать...?» Эссеистам часто приходится признать, что я не только прекрасно разбираюсь в изучаемом вопросе, но и лучше понимаю их собственные намерения. Но как быть, если речь идет об апостоле Павле? Можно ли считать тринитарное богословие новым догматом, о котором Павел не имел представления? Как относиться, например, к книге Герда Тайсена «Психологические аспекты богословия апостола Павла»?[8] Фрейд первым в современном мире заговорил о влиянии бессознательного, или

---

[4] Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 217-18.

[5] Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 97.

[6] Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 99.

[7] Schleiermacher, *Hermeneutics*, pp. 100-101 and 112.

[8] Gerd Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, trans. J. P. Galwin (Philadelphia: Fortress; Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), especially pp. 85-116 and 202-393.

подсознательного, но можно ли с уверенностью сказать, что Павел непременно отверг бы попытки Фрейда заглянуть в «тайны сердца»? Как бы он воспринял убедительное объяснение Тайсеном глоссолалии, или «говорения на языках», как ослабления цензуры и выход на поверхность бессознательного (ср. 1 Кор. 12, 10 и 14, 1-25)? Услышав о подсознательном или о тринитарном богословии, сказал бы он: «Да, именно это я и имел в виду»? В конце занятия по герменевтике многие мои студенты говорили: «Все зависит от того, что значит “понимать лучше, чем автор”».

2. Шлейермахер справедливо указывал на частичное наложение герменевтики на теорию познания, или эпистемологию. Она не может обойти вниманием проблему понимания. Библейская и классическая герменевтика носят не только философский, но и филологический характер. Наряду со сравнительным критическим методом познания, герменевтика непременно включает в себя интуитивный дивинаторный, или «женский», метод, выходящий за пределы разума. Понять текст – это все равно, что понять друга. Эта трансцендентная идея, заимствованная из пиетизма и философии Канта, выводит нас за рамки эпохи Просвещения и зарождения библейской критики. Более того, некоторые писатели, например, Т. Ф. Торранс, говорят о потребности в вере, а Йенс Циммерман – об общении с Богом.[1]

3. Шлейермахер прав, и когда утверждает, что такого рода понимание текста требует «общности мысли... Каждый речевой акт неразрывно связан одновременно с полнотой языка и полнотой мысли говорящего».[2] Но понимание тоже связано с жизнью, причем жизнью в сообществе. Шлейермахер видел существенное различие между общей герменевтикой, изучающей природу понимания, и той ее областью, которая призвана засвидетельствовать или подтвердить нечто, предположительно *уже* понятое.[3] Он справедливо указывал, как мы уже говорили, что «герменевтика относится к искусству мышления».[4] Она предполагает «выход за пределы собственного мировоззрения», для того чтобы понять «другого» (с. 42 и 109).

4. Шлейермахер, как и впоследствии Дильтей, Хайдеггер и Гадамер, признавал как ограничения, так и возможности роста в пределах

---

1 Thomas F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), and Jens Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

2 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 97-98.

3 Ср. Palmer, *Hermeneutics*, pp. 85-86.

4 Schleiermacher, *Hermeneutics*, p. 97. Далее указаны номера страниц в данной работе.

герменевтического круга. Здесь вновь уместно вспомнить о Гранте Осборне и его герменевтической спирали. Понимание всегда начинается с предварительной стадии. Это то же самое, что удачно бросить кубик и получить право передвигаться по игральной доске. Но по определению понимание не бывает полным и совершенным. Оно всегда условно, неполно и нуждается в исправлении. Витгенштейн в своих поздних работах говорил, что у понимания нет четких границ. Как отмечал Шлейермахер, полное понимание невозможно, поскольку «для этого нам было бы необходимо совершенное знание языка», а также «человека, написавшего текст... ни то, ни другое невозможно» (с. 100). Мы вновь убеждаемся, что понимание – это зачастую, хотя и не всегда, долгий процесс, каким порой бывает и путь к вере.

5. Все вышесказанное никоим образом не отрицает действия Святого Духа. Предыдущий пункт вполне соответствует учению реформаторов о несовершенстве церкви. Даже решения Второго Ватиканского собора практически содержат подтверждение этой мысли в том, что не касается публичной проповеди официального учения церкви. Шлейермахер писал: «Неповторимая индивидуальность библейских авторов – плод их личных взаимоотношений с Христом... Смена настроений и взглядов – результат действия Святого Духа» (с. 139). Шлейермахер признавал смену жанров библейских писаний, подчеркивая ее значимость для герменевтики. Речь идет, например, о «Павле – диалектике и Иоанне – историке» (с. 134). Некоторые склонны переоценивать важность этого аспекта мысли Шлейермахера.

6. Шлейермахер предвосхитил разделение языка Соссюром на *la langue* как потенциальную языковую систему, или хранилище языка, и *la parole* как слово, или речь в действии (с. 12). Кроме того, он разделял происхождение текста (лежащее «за» текстом), его содержание (находящееся «внутри» текста) и результаты его воздействия на читателя (стоящие «перед» текстом). Толкователь должен внимательно изучить каждый из этих аспектов, желая восстановить «творческую сторону» текста (с. 108, 127, 151, 197 и 204).

7. Гадамер и другие ученые критикуют Шлейермахера за то, что он не уделяет серьезного внимания историчности (или исторической обусловленности) текста и толкователя. В отношении первого я считаю такую критику безосновательной. Шлейермахер ясно указывает, что «другое» следует понимать как «чужое» (с. 180). Что касается последнего, он не раз призывал толкователя выйти «за пределы собственного мировоззрения» (с. 42, афоризм 8). Следует помнить также, что, хотя Гегель был современником Шлейермахера и его коллегой по Берлинскому университету, он

не имел возможности познакомиться с работами Гадамера и Хайдеггера. Сегодня можно лишь догадываться о его взглядах на историчность.

8. Во многом другом Шлейермахер опередил свое время. Он писал, что безграничность Священного Писания не означает беспредельности герменевтики. Своей целью он считал проникновение в *творческую* сторону текста. Прошло много лет, прежде чем кто-то другой, вслед за Шлейермахером, выделил три измерения текста: истории создания, содержания и воздействия на читателя. При этом в адрес Шлейермахера часто звучит критика, связанная с вопросом об истории создания текста.[1] Можно ли объяснить его повышенный интерес к *авторскому замыслу* влиянием романтизма с его вниманием к *истокам*? Не стал ли Шлейермахер жертвой «генетического» заблуждения?

Я не согласен с такого рода критикой, поскольку замысел можно понимать как *цель создания текста*. Когда речь идет о том, что Павел намеренно проповедует богословие креста и воскресения в Первом послании к Коринфянам, мы говорим не о «внутренних мыслительных процессах», недоступных нашему пониманию, а о тех целях, которые вполне осознанно ставил перед собой апостол. Шлейермахера нельзя обвинить в «генетическом заблуждении», как это принято называть. Поль Рикер посвятил этой теме три прекрасные главы в работе «Я-сам как другой», а Николас Уолтерштрф пошел еще дальше Рикера в попытке доказать важность этого понятия для герменевтики и наших представлений о божественном дискурсе.[2]

9. Как бы то ни было, центральное место в богословии Шлейермахера действительно занимает субъективный опыт отдельного человека. Это не умаляет ценности его герменевтики, но заставляет задуматься о возможных недостатках его богословского учения. Возможно, именно здесь Гадамер и Рикер действительно вносят необходимые поправки, но они едва ли смогли бы достичь таких высот, не опираясь, хотя бы частично, на многие из идей Шлейермахера.

5. Герменевтика Вильгельма Дильтея

Вильгельм Дильтей (1833–1911) широко известен как преемник Шлейермахера в области герменевтики и как его биограф, автор книги

[1] См. Randolph W. Tate, *Biblical Interpretation: An Integrated Approach* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), throughout.

[2] Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), pp. 88-168, and Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 130-71.

«Жизнь Шлейермахера». Он родился в Висбадене в семье богослова-кальвиниста. Образование Дильтей получил в Гейдельберге и Берлине, где изучал богословие, философию и историю. Пройдя дополнительный курс филологии, он начал подготовку к экзамену на право преподавания в университете (нем. *Habilitation*). Его преподавательская карьера началась в Базеле в 1866 г. В 1882 г. он переехал в Берлин. Наиболее широко известна та сфера деятельности Дильтея, в которой он предпринял попытки поместить герменевтику в основание *Geisteswissenschaften* (гуманитарных наук, литературы и общественных наук). Дильтей одним из первых применил принципы герменевтики в изучении общественных наук, будучи убежденным последователем Шлейермахера, в чьих трудах он черпал вдохновение для собственных исследований. Полное собрание его сочинений на немецком языке составляет двадцать шесть томов, но ко времени написания этой книги лишь немногие из них были переведены на английский.[3]

Дильтей видел в герменевтике фундамент *Geistwissenschaften*. Он прослеживал философскую традицию поиска основы для той или иной теории. Но никто, по мнению Дильтея, не уделял достаточного внимания *исторической обусловленности* темы и самого толкователя. Он отвергал оптимизм Огюста Комта как слишком наивный, а эволюционную этику Герберта Спенсера как преувеличение. Радикально исторический подход сочетался у него с поиском системы. Вслед за Гердером, и особенно Шлейермахером, Дильтей пытался заменить главную гегелевскую идею Духа или Разума (*Geist*) понятием Жизни (*Leben*).

Дильтей был крайне честолюбив. Он признавал огромные заслуги Бэкона, заложившего основу естественных наук, и сам мечтал сделать для гуманитарных наук то же, что Бэкон сделал для естественных наук,

3 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 26 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-2005), especially vol. 5, *Die geistige Welt: Einleitung in das Philosophie des Lebens*, 1924; vol. 7, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1927; vol. 12, *Zur Preussischen Geschichte, Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit*, 1936; and vols. 13 and 14, *Leben Schleiermachers*, 1966 and 1970. Некоторые труды на английском: Wilhelm Dilthey: *Selected Works*, ed. Rudolf A. Makreel and Frithjof Rodi, 6 vols.: vol. 1, *Introduction to the Human Sciences* (Princeton: Princeton University Press, 1989), unedited; vol. 3, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*; vol. 4, *Hermeneutics and the Study of History* (projected); and vol. 6, *Philosophy and Life* (unpublished but projected); Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, trans. R. J. Betanzos (Detroit: Wayne State University Press, 1988); наиболее известные труды: Wilhelm Dilthey, *Selected Works*, ed. H. P. Rickman (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), and H. A. Hodges, "Selected Passages from Dilthey", in *Wilhelm Dilthey: An Introduction* (London: Oxford University Press, 1944), pp. 109-56; Wilhelm Dilthey, "The Rise of hermeneutics", trans. Frederick Jameson, *New Literary History* 3 (1972): 229-441, and *Gesammelte Schriften*, 5:317-31.

а Кант и Гегель – для философии. Наука – это всего лишь связная система логически обоснованных суждений. Но, как утверждал Дильтей, суждения о человеческой жизни коренным образом отличаются от суждений о природе. Человеческое самосознание включает нравственную, историческую и духовную стороны, и этот факт нельзя отрицать. В основании человеческого общества лежит *пережитый опыт*. Мыслительные процессы и внутренняя жизнь человека заслуживают серьезного внимания. Поэтому анализа причинно-следственных связей в природе недостаточно для *Geistwissenschaften*. Человек познает самого себя только в контексте *истории*.

Дильтей писал, что «в жилах 'познающего субъекта' (о котором говорили Декарт, Локк, Юм и даже Кант) *не течет кровь обычного человека*».[1] Возражая им и Гегелю, Дильтей избрал «жизнь» (*Leben*) или «*пережитый опыт*» (*Erlebnis*) в качестве главной категории человеческого бытия. Жизнь – это совместное течение человеческой деятельности и опыта в многообразии общества и личных переживаниях отдельного человека. Но есть некое связующее звено, *объединяющее* непохожих друг на друга людей. Эта «связность» (*Zusammenhang*) находит выражение в современном языке знаков, символов, речи и письма, а также в практической деятельности человека и общественных институтов, например, в законодательстве. Такого рода «выражения» (*Lebensäusserungen*) объективно воплощают субъективный опыт человеческой жизни. Они хранят в себе «больше... чем может обнаружить любой самоанализ».[2]

Итак, вклад Дильтея в герменевтику заключается в трех основных моментах. Прежде всего, он *распространил* влияние герменевтики на право, общественные науки и все виды человеческой деятельности, выходящие за пределы языка. Если герменевтика применима к языку, значит, ее принципы применимы и ко всему человеческому обществу и отдельным его институтам. Кроме того, Дильтей настойчиво утверждал, что как сама интерпретация, так и ее объекты полностью обусловлены их *местом в истории*, или *историчностью*. В этом вопросе он занимал позицию, промежуточную между Гегелем и Хайдеггером, чем заслужил одобрение Гадамера. Наконец, он использует понятие «*жизнь*» в качестве связующего звена между объектом интерпретации и толкователем. Толкователю

---

1 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, *Die geistige Welt: Einleitung in das Philosophie des Lebens* (Leipzig and Berlin: Teubner, 1927), p. 4.

2 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Leipzig and Berlin, 1927), p. 206; Dilthey, *Selected Writings*, p. 219.

приходится «*пережить*» (*nacherleben*) чужой опыт, встав на место другого человека путем «сопереживания» (*Hineinversetzen*) или «перемещения».[3]

Интересно, что примерно в это же время первый епископ Саутвельский и Ноттингемский Джордж Риддинг готовил поминальную молитву для священников своей епархии, в которой он, в точности как Дильтей, сформулировал понятие готовности проявить сочувствие и встать на место другого человека, попытавшись думать и чувствовать так же, как думал и чувствовал он. Оба писателя подчеркивали ощущение своего *отличия* от другого человека, а также склонность «оценивать их чувства в соответствии с собственными».[4] Эрнст Фукс и Манфред Метцгер утверждают, что мы никогда не сможем пережить чужой опыт, ведь каждый человек неповторим. Тем не менее, поставленную Дильтеем цель следует считать весьма достойной. Дильтей, как нам уже известно, прекрасно помнит о времени и расстоянии, отделяющих нас от писателей прошлого, о чем свидетельствует его интерпретация Лютера. Он пишет: «Понимание (нем. *Verstehen*) – это повторное открытие "себя" в "тебе". ...Возникает вопрос: насколько это способно помочь в решении главной проблемы эпистемологии?»[5]

Гадамер одобрительно высказывался о попытках Дильтея уйти от самоанализа и самоосмысления к понятию исторического места человечества в потоке человеческой жизни. Дильтей воспринял идею герменевтического круга, о которой говорил Шлейермахер, а впоследствии Хайдеггер, Бультман, Фукс и Гадамер. Он говорил: «Целое следует рассматривать с точки зрения составляющих его частей; а отдельные части – в контексте целого».[6] При этом Гадамер не одобрял следующего шага Дильтея, который придерживался более позитивных взглядов на науку, или общее течение логически связанной мысли, чем Гадамер. Он прослеживал не только «связность» (*Zusammenhang*) и единство, но и частности человеческой жизни. Он предпринял попытку создания науки человеческого *языка и институтов*, которая, по мнению Гадамера, не принимает во внимание частные особенности человеческого существования. Проявления жизни – это своего рода залог, оставленный жизнью отдельных людей. Так думали романтики, и прежде всего Гердер. Но Гадамер отверг подобные взгляды. Его критические замечания, возможно, преувеличены и неоднозначны, даже с точки зрения герменевтики. И все же к Гадамеру стоит прислушаться.

---

[3] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 7:213-17; *Selected Writings*, pp. 226-27.

[4] Bishop George Ridding, *A Litany of Remembrance: Compiled for Retreats and Quiet Days for His Clergy* (reprint, London: Allen and Unwin, 1959), p. 7.

[5] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 7:191; *Selected Writings*, p. 208.

[6] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 5:336; *Selected Writings*, p. 262.

Неудивительно, что представители *общественных наук* воспринимают идеи Дильтея как один из вариантов их развития. Дильтей, как мы успели убедиться, распространил принципы герменевтики на все области человеческой жизни. Он превратил герменевтику в особую науку. Эта мысль не нашла одобрения у Хайдеггера и Гадамера, но от нее можно перейти к обсуждению «мира человеческой жизни» и системы Юргена Хабермаса. Эмилио Бетти тоже склоняется к такому подходу, несомненно, более объективному, чем у Гадамера. Сегодня невозможно избежать влияния Дильтея. Понятие «пережитого опыта» включает в себя и произведения искусства. Дильтей вполне оправданно расширил область исследования герменевтики, уделяя при этом должное внимание времени и истории. «Поставить себя на место другого человека», чтобы лучше понять его, быть может, не вполне реально, но это цель, достойная христианина, пекущегося о ближнем. Правда и то, писал Дильтей, что для полного понимания «нам придется ждать конца времен».[1] Наше представление о мире и самих себе гораздо полнее в конце жизни, чем в начале. Не случайно Иисус сказал Петру: «Что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после» (Ин. 13, 7).

6. Дополнительная литература

Шлейермахер Фридрих. *Герменевтика.* СПб.: «Европейский Дом», 2004.

Bauman, Zygmunt, *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding* (London: Hutchinson, 1978), pp. 27-41.

Mueller-Vollmer, Kurt, ed., *The Hermeneutics Reader* (Oxford: Blackwell, 1985), pp. 148-64.

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969), pp. 75-123.

Scheiermacher, Friedrich, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts,* edited by Heinz Kimmerle, translated by James Duke and Jack Fortsman (Missoula: Scholars Press, 1977), pp. 95-151.

Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 204-53.

---

[1] Cp. Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding* (London: Hutchinson, 1978), p. 41.

Глава 9

Рудольф Бультман и демифологизация Нового Завета

Имя Рудольфа Бультмана (1884–1976), одного из самых выдающихся исследователей Нового Завета в двадцатом веке, пользуется заслуженной известностью. Он родился в Вифельштеде, в Германии, в семье лютеранского пастора. После окончания школы с отличием он поступил в университет Тюбингена, а затем Берлина. Среди его наставников были Юлихер и Крюгер. Сдав экзамен на право преподавания, где он представил работу об апостоле Павле, Бультман приступил к чтению лекций по Новому Завету. В 1910 г. он опубликовал книгу, посвященную стилю обличительных речей Павла, а в 1921 г. – «Историю синоптической традиции». В том же году (1921) он начал преподавание в Марбургском университете. С 1923 по 1928 гг. он вел совместные семинары с Мартином Хайдеггером по философии и с Гансом Йонасом – по гностицизму. В Марбурге Бультман провел большую часть своей жизни.

1. Предшественники Бультмана и его ранние идеи

Бультман внес неоценимый вклад в герменевтику. Как и Хайдеггер, он считал, что ученым следует отказаться от объективного исследования текста. Только тогда можно понять религиозные тексты и оценить их значимость для современного читателя. В основе его учения лежали идеи Дильтея и герменевтическая традиция предварительного понимания, которую к тому времени уже сформулировали Шлейермахер, Дильтей и Хайдеггер. В 1950 г. он выступил с подробным изложением общего герменевтического принципа, ссылаясь, в частности, на Дильтея. По мнению последнего, писал Бультман, «речь идет о технике понимания жизненных проявлений, зафиксированных в письменной форме».[2] Это определяет

[2] Rudolf Bultmann, "The Problem of Hermeneutics", *Zeischrift für Theologie und Kirche* 47 (1950): 47-69; reprinted in Bultmann, *Essays Philosophical and Theological* (London: SCM, 1955), p. 234; cf. pp. 234-61.

место каждого отдельного человека в истории. Но доступны ли нам такого рода исторические знания? В этом и заключается главная проблема герменевтики.

Бультман признает, что для понимания текста необходим его лингвистический анализ, но вместе с тем отмечает, что на авторов Нового Завета оказывали сильное влияние «исторические факторы».[1] Он разделяет интерес просветителей к философии и языку и при этом соглашается со Шлейермахером, что главное в герменевтике – искусство понимания, а не просто герменевтические правила. Дильтей, по его мнению, принимает эти идеи, но, тем не менее, теории Шлейермахера и Дильтея слишком односторонние.

Бультман утверждает, что толкователь должен испытывать «интерес, неизменно присутствующий в жизни исследователя», иначе он не сможет подойти к тексту с нужными вопросами. Необходимая предпосылка понимания – «*живая взаимосвязь толкователя с темой... нашедшей выражение в тексте*».[2] Наиболее известное изложение этого принципа содержится в одном из эссе, вошедших в сборник «Существование и вера».[3] Он писал: «Я понимаю нотную грамоту, только если имею представление о музыке... Я понимаю математическую задачу, только если имею представление о математике».[4] Бультман отрицает объективное ценностно-нейтральное изучение текста. Такие попытки бесполезны, хотя именно к этому призывали многие бывшие наставники Бультмана.

Предметами исследования Бультмана стали поэзия, искусство и книги Нового Завета. В определенной степени это можно считать заслугой И. И. Винкельмана. Но решающее влияние на Бультмана оказал Мартин Хайдеггер. Стремление к объективности в интерпретации уже считается неправомерным. Сам Бультман пишет: «Требовать от толкователя отказаться от своих субъективных воззрений, своей индивидуальности... абсурднее, чем можно себе представить».[5] Это относится и к библейским книгам, для чтения которых необходимо *экзистенциальное* познание Бога в любой своей форме, независимо от того, идет ли речь о спасении или просто о счастье. При этом Бультман не имеет в виду предварительное понимание в том смысле, о котором говорил Барт.

---

[1] Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, p. 236.

[2] Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, p. 241, курсив автора.

[3] Rudolph Bultmann, "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" in *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolph Bultmann*, ed. S. M. Ogden (London: Collins, 1964), pp. 342-52.

[4] Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, pp. 242-43.

[5] Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, p. 255.

Итак, герменевтика Бультмана естественным образом формировалась под влиянием идей Шлейермахера, Дильтея и Хайдеггера. Однако их влияние менее ощутимо при построении основных положений его особой программы демифологизации Нового Завета. Я попытался проследить корни демифологизации в «Двух горизонтах».[6] Речь идет о неокантианской философии того времени. Двумя ведущими представителями этого направления были Герман Коэн (1842–1918) и Пол Наторп (1854–1924). Вслед за Кантом они отрицали возможность думать и говорить о предмете в том его значении, как если бы он предварял мысль. Мы знаем предмет (*Gegenstand*), считали они, лишь таким, каким он существует в нашем мышлении. Коэн подвергал сомнению идею Канта о том, что эти предметы следует воспринимать в некотором смысле как данность. Это направление кантовской мысли имело очень большое влияние. Ведущие ученые того времени Герман фон Гельмгольц, Генрих Герц и Людвиг Больцман говорили о субъективности нашей способности восприятия. Даже пространство зависимо от склада человеческого ума. Главным в теории Герца была мысль о том, что мы можем создавать только «модели» (*Bilder*) или «представления» (*Darstellungen*) о реальности. (Сегодня ДНК нередко объясняют с точки зрения моделей).

Для Бультмана это означало полное отрицание описания предметов как способа познания окружающей действительности. Новозаветные авторы намеревались не *описывать окружающую действительности*, а *исповедовать веру*. Неокантианскую эпистемологию (или теорию познания) Бультман сочетал с особой формой лютеранского богословия, характерной для девятнадцатого века. По принципу *закона* мышление «овеществляет» (*objectivieren*) информацию. По словам Джонсона: «Познавать – значит овеществлять в соответствии с принципом закона».[7] Закон ассоциируется с «делами», «описанием» и «сообщением», а благодать (по мнению Бультмана) – с обращением и свидетельством. Едва ли стоит напоминать, что эта идея принадлежит не Лютеру, а лютеранам девятнадцатого века.

Здесь мы наблюдаем взаимодействие двух факторов. Первым был тесный контакт Бультмана с Хайдеггером и Йонасом в 1923–1928 гг. Йонас утверждал, что гностики видели в планетах и хранителях планет не объективные реалии, а способы выражения опыта духовного вознесения. Бультман пришел к выводу, что для новозаветных авторов так

---

[6] Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1980), pp. 205-92.

[7] Roger A. Johnson, *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolph Bultmann* (Leiden: Brill, 1974), pp. 49-50.

называемый объективный язык тоже был всего лишь *мифологической формой* выражения. Истинная суть новозаветной мысли, скрытая за мифом – это «*керигма*», проповедь или свидетельство.

Вторым фактором, оказавшим большое влияние на учение Бультмана, был его собственный анализ форм. Основные положения этой теории он сформулировал в 1921 г. в своей «Истории синоптической традиции». Истинной целью языка синоптических Евангелий было не описание, а свидетельство. Можно сказать, что язык Евангелий всегда носит *практический* характер, ведь это обращение Бога к людям, а не объективная ценностно-нейтральная информация *о* самом Боге. Бессмысленно утверждать, что язык *или* описателен, *или* нет, как если бы ему не были присущи оба эти качества.

Между тем Бультман пишет: «Наши решительные попытки демифологизации Нового Завета вполне соответствуют учению апостола Павла и учению Лютера об оправдании по вере независимо от исполнения закона. Точнее, они доводят это учение до логического завершения в области эпистемологии (теории познания). Подобно учению об оправдании, демифологизация избавляет нас от ложного чувства уверенности… Уверенность можно обрести, лишь отказавшись от всех гарантий этой уверенности».[1] Пока его более консервативные коллеги отстаивали достоверность Нового Завета, Бультман видел свое призвание в том, чтобы разжечь пламя скептицизма (как и его наставник Крюгер) и не позволить людям впасть в заблуждение. Итак, его исторический скептицизм вполне *согласуется* с программой демифологизации. Его мало интересовали исторические факты. Любые попытки богословов восстановить исторические подробности жизни Иисуса ошибочны. Это лишь «Христос по плоти».[2]

У Бультмана Бог находится за пределами когнитивного знания. «Бог не может быть объективной данностью (*Da ware Gott eine Gegebenheit*), он находится за пределами «системы познания» (*Erkenntnissen*).[3] Даже вера в крест Христа, пишет он, «означает не размышления об объективном историческом событии (*ein objective anschaubares Ereignis*)… а соучастие в его крестных муках».[4] Далее он пишет: «Если следовать объективизи-

---

1 Rudolf Bultmann, "Bultmann Replies to His Critics", in *Kerygma and Myth*, ed. Hans-Werner Bartsch, trans. R. H. Fuller, 2 vols. (London: SPCK, 1962, 1964), 1:210-11.

2 Rudolph Bultmann, *Faith and Understanding*, vol. 1 (London: SCM, 1969), p. 132.

3 Rudolph Bultmann, "What Does It Mean to Speak of God?" in Bultmann, *Faith and Understanding*, 1:60 (German ed., p. 32).

4 Rudolph Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. Hans-Werner Bartsch, 2 vols. (London: SCM, 1953), 1:86 (German, vol. 1, p. 46); retranslated in Bultmann, *New Testament Mythology and Other*

рованному представлению о Новом Завете, мы действительно придем к пониманию креста как события мифического... Но даже в самом Новом Завете крест говорит совсем не о том».[5]

Здесь сказывается влияние не только Альбрехта Ритчля (1822–1889) и Вильгельма Германа (1846–1922), но и Серена Кьеркегора и Мартина Хайдеггера. Вера обращена не к псевдообъективным утверждениям о Христе, а к чистому Божьему слову. Предмет веры – не история прошлых времен (*Historie*), а участие в живой истории общества (*Geschichte*). Бультман заимствует идею Кьеркегора о том, что субъективность есть истина. Кьеркегор пишет: «*Объективное ударение ставится на том, ЧТО сказано, субъективное – на том, КАК это сказано...* Объективно человека интересует лишь содержание мысли, субъективно – внутреннее состояние... страстное стремление к бесконечному, а это стремление и есть истина... Так субъективность становится истиной».[6]

Итак, Рудольф Бультман создавал свое учение под влиянием философии, библеистики и богословия. В области философии глубокое влияние на него оказали неокантианские теории познания и «новая» наука Герца, Гельмгольца и Больцмана, а также Кьеркегор и Хайдеггер. В библеистике он воспринял идеи школы истории религий и, в частности, анализа форм, основоположником которого был Герман Гункель, применивший свой метод к Псалтири. В области богословия особенно ощущалось влияние учений Ритчля и Германа о вере, а также лютеранства девятнадцатого века, в котором наблюдались как сходство, так и отличия от богословия самого Лютера.

Нельзя не признать, что Бультман приступил к демифологизации Нового Завета с искренним намерением хранить верность его свидетельству. Но смог ли он осуществить это похвальное намерение?

2. Миф в представлении Бультмана

Бультман, как мы уже убедились, намеревался доказать необъективность высказываний, связанных с Богом, или, точнее, обращения Бога к людям в Писании. Но, к сожалению, это лишь одно из его трех практически несовместимых друг с другом определений «мифа».

Basic Writings, selected, edited, and translated by Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress, 1984), pp. 35-36.

[5] Bultmann, "New Testament and Mythology", in *New Testament Mythology*, pp. 33-34; cf. Barsch, ed., *Kerygma and Myth*, 1:35-36.

[6] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1941), p. 181, курсив и заглавные буквы автора.

По определению Бультмана, миф действительно предназначен для передачи нашего отношения к тому или иному предмету, но делает он это так, как если бы в нем описывались объективные события. Так в начале своего знаменитого эссе, вошедшем в сборник «Керигма и миф» в 1941 г., Бультман пишет: «Истинная цель мифа заключается не в том, чтобы явить нам объективную картину мира. Он говорит о том, каким человек видит себя, живя в этом мире. Мифы нуждаются не в космологической *трактовке*, а в антропологической или, еще лучше, экзистенциальной».[1] Мифология, утверждает Бультман, находит понятное нам выражение для сверхъестественных вещей и понятий, например, повествуя о том, как Бог послал в мир своего Сына. Трансцендентность находит пространственное выражение. Это представление о мифе Ганс Йонас упоминает в своей Марбургской диссертации 1928 г.[2]

Проблема заключается в том, что в других работах Бультман практически отождествляет миф с *аналогией*. Это определение, казалось бы, носит антропоморфический характер, а он в это же время стремится избежать антропоморфизма. Бультман пишет: «Понятие мифа используется здесь в значении, распространившемся благодаря школе истории религий. Миф – это образное (*die Vorstellungsweise*) выражение сверхъестественного на языке земного, божественного – на языке человеческой жизни».[3] Гельмут Тилике и многие другие задаются вопросом о возможности демифологизации в случае, если миф рассматривается как аналогия. Тилике пишет, что в области религии человеку неизбежно приходится использовать земной язык за неимением другого. «Это затрагивает само основание Церкви».[4] Он подвергает критике «небиблейский принцип, заимствованный из современной светской мысли как один из инструментов библейской интерпретации».[5]

Бультман предвидел такого рода критические замечания. Вместо формального определения мифа он попытался охарактеризовать его устаревшую систему мировосприятия. Миф, по его словам, – это попытка объяснить все необычное и удивительное вмешательством сверхъестест-

---

1 Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth*, 1:10; cf. Bultmann, *New Testament Mythology*, p. 9.

2 Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist II, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), pp. 3-4. Джеймс Робинсон развивает эту мысль в *Interpretation* 20:70-71.

3 Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth*, 1:10 n. 2; cf. Bultmann, *New Testament Mythology*, p. 42 n. 5.

4 Helmut Thielicke, "The Restatement of the New Testament Mythology", in *Kerygma and Myth*, 1:138; cf. pp. 138-74.

5 Thielicke, "The Restatement", 1:149.

венных сил. Здесь мы встречаем его знаменитое определение мифа как воплощенного представления о трехуровневой вселенной. «Мир представляется человеку трехэтажным: земля расположена в центре, между небесами и подземным миром. Небеса – место пребывания Бога и ангелов. Под землей находится ад... Эти сверхъестественные силы вмешиваются в жизнь природы и влияют на мысли, желания и поступки человека... Чудеса отнюдь не так уж редки... Человек не властен над собственной жизнью».[6] Теперь мы понимаем, почему мифы нуждаются в толковании и демифологизации, но при этом все вышесказанное полностью противоречит официальному определению мифа.

Р. У. Хепберн, преподававший в то время философию в университете Ноттингема в Англии, отмечал, что эти две идеи Бультмана несовместимы. Одно определение мифа, если оно справедливо, предполагает необходимость демифологизации; другое – отрицает ее возможность.[7] Одно связано с формой мифа, другое – с его содержанием. Сегодня, спустя почти семьдесят лет, мы задумываемся: насколько мифологическим можно считать предположение о том, что человек не властен над своей судьбой. Этим вопросом часто задаются писатели-постмодернисты. С критикой устаревшего представления Бультмана о чудесах выступает и Джон Маккворри. Бультман пишет: «Невозможно пользоваться электричеством, радиосвязью и результатами современных открытий медицинской науки и при этом верить в новозаветный мир духов и чудес».[8] Маккворри возражает: «Для современного образованного христианина чудо – это не нарушение естественного порядка вещей, а дарованное верующему божественное откровение. “Чудо” – понятие религиозное».[9] В своей книге «Экзистенциальное богословие» Маккворри пошел еще дальше. Он заявил, что Бультман распространял «псевдонаучное представление о замкнутой вселенной, популярное полвека назад».[10]

В защиту Бультмана в этом вопросе выступают Вальтер Шмитхальс, Фридрих Гогартен и Шуберт Огден. По их мнению, интерес Бультмана к понятиям «науки» и «современного человека» основывается не на одном

---

6 Bultmann, “New Testament and Mythology”, in *Kerygma and Myth*, 1:1; cf. Bultmann, *New Testament Mythology*, p. 1.

7 R. W. Hepburn, “Demythologizing and the Problem of Validity” in *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew and A. McIntyre (London: SCM, 1955), pp. 227-42.

8 Bultmann, “New Testament and Mythology”, in *Kerygma and Myth*, 1:5; cf. Bultmann, *New Testament Mythology*, p. 4.

9 John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics* (London: SCM, 1962), p. 237.

10 John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann* (London: SCM, 1955), p. 168.

из тех мировоззрений, от которых легко отказаться, а на представлении о реальности такой, какая она есть.[1] Огден утверждает, что каковы бы ни были результаты научных исследований, научная методика и картина мира остаются неизменными.

И все же – можно ли считать, например, что готовность прибегнуть к помощи современной медицины и вера в чудеса взаимоисключающи? Бультман, возможно, ошибочно подменяет отрицание объективности текста и свои рассуждения об оправдании тем, что приемлемо для современного человека. В основе этого заблуждения лежит несогласованное тройственное определение мифа с точки зрения формы и содержания. А. Бойс Гибсон предлагает более продуманный взгляд на чудеса, отмечая: «Если, как полагает Юм, естественные законы основаны на опыте, не может быть и речи об их нарушении, поскольку законы – это всего лишь сведения о положении дел. Все еще может измениться... Нельзя доверять тому, что происходит впервые (по мнению Юма и Бультмана)».[2] Такой взгляд был распространен почти тысячу лет назад. Фома Аквинский очень давно определил чудо не как *contra naturam* (противоестественное), а как *praeter naturam* (сверхъестественное). В двадцатом веке философ Г. Дж. Уорнок и богослов Дэвид Кэрнз писали, что наш «опыт» причинно-следственных связей – в действительности всего лишь непрерывная цепочка событий.[3] Посему имеет смысл подвергнуть сомнению предположение Бультмана о том, что понятие чуда не существует для современного человека.

3. Примеры экзистенциальной интерпретации и демифологизации

Бультман утверждает, что Новый Завет сам подсказывает идею демифологизации. *Кажущаяся* описательность новозаветного языка, по его мнению, скрывает истинное содержание и замысел Писания. «Миф» стал камнем преткновения для современного человека, не будучи, по сути, частью новозаветного послания. Интерпретации подлежит *керигма*, или возвещение, а не миф. Бультман пишет: «Сохранить веру в примитивную

---

1 Walter Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolph Bultmann*, trans. John Bowden (London SCM, 1968), pp. 27-95 and especially pp. 232-72, and Schubert Ogden, *Christ without Myth: A Study Based on the Theology of Rudolph Bultmann* (New York: Harper and Row, 1961), pp. 38-39.

2 A. Boyce Gibson, *Theism and Empiricism* (London: SCM, 1970), p. 268.

3 J. G. Warnock, "Every Event Has a Cause", in *Logic and Language*, ed. A. G. W. Flew, 2nd ser. (Oxford: Blackwell, 1966), 1:95-111, and David Cairns, *A Gospel without Myth? Bultmann's Challenge to the Preacher* (London: SCM, 1960), pp. 123-25.

мифологию в наше время значит принести в жертву разум, чего не требовалось от человека во времена Нового Завета. Это лишний камень преткновения».[4] Отвергнуть Писание отнюдь не то же, что «отвергнуть библейское мировоззрение», которое сформировалось во многом под влиянием апокалиптических ожиданий.[5]

Намерения Бультмана весьма похвальны, ведь он собирался убрать мнимые камни преткновения на пути к вере, желая напомнить о мучительной тяжести креста. Слишком часто бессмысленные элементы христианской субкультуры создают у людей превратное впечатление о евангелии. Бультман решительно отрекается от отжившего свой век либерализма, представители которого пытались удалить из евангелия все неприемлемое, чтобы в него легче было поверить. Центральное место в его евангелии занимает *керигма*, или обращение Бога к людям, а не просто учение. Но, глядя на конкретные примеры демифологизации, приходится заключить, что конечный результат имеет мало общего с первоначальными намерениями.

1. Рассуждая о самом *кресте*, имеющем для него столь важное значение, Бультман включает в его «мифический характер» понятие «жертвы, чья кровь искупила наши грехи. Страдая за других, он понес на себе грехи всего мира».[6] Отчасти справедливо будет сказать, что, размышляя о кресте, говорить о «событиях, объективно происходивших вне нас и нашего мира» равносильно вере в миф.[7] Крест подразумевает соучастие в страданиях Христа, а не событие, свершившееся «вне нас», к которому мы остаемся совершенно непричастными. Но Бультман пишет: «Христос распят "за нас", но не по правилам абстрактной теории жертвоприношения или искупления».[8] Можно сказать, что Бультман говорит это только потому, что подменяет Ветхий Завет экзистенциальной философией в качестве предварительного понимания Нового Завета. Он прав, когда хочет сказать, что мы должны «сделать крест своим»; но стоит ли считать эти два варианта взаимоисключающими?

2. С *воскресением* все обстоит точно так же, если не сложнее. Бультман пишет: «*Вера в воскресение в действительности то же, что вера*

4 Rudolph Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (London: SCM, 1960), p. 36; cf. Ogden, *Christ without Myth*, p. 63, and Schmithals, *Introduction*, pp. 255-57.

5 Bultmann, Jesus Christ and Mythology, pp. 35-36.

6 Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth*, 1:35; cf. Bultmann, *New Testament Mythology*, p. 36.

7 Bultmann, in *Kerygma and Myth*, 1:36; cf. Bultmann, *New Testament Mythology*, p. 35.

8 Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth*, 1:37.

в спасительную силу креста».[1] Он ясно заявляет: «Христос, распятый и воскресший, является нам в благой вести и нигде более».[2] Есть доля истины в грубоватой, быть может, шутке о том, что для Бультмана и его последователей Христос восстает из мертвых только по воскресеньям, ровно в 11 часов утра, когда звучит проповедь Божьего слова. Бультман прав, утверждая, что понимать и верить в воскресение – значит «воскреснуть с Христом», и все же Джон Маккворри задает логичный вопрос: есть ли смысл говорить о соучастии в Христовом воскресении, если Христос не умер и не воскрес из мертвых.[3]

3. Еще один пример демифологизации, а именно отношение Бультмана к *христологии*, говорит о многом. С одной стороны, он прав, говоря о практической стороне христологии в Новом Завете. Как отмечает Йоханнес Вайс, актуальность и истинный смысл выражения «Христос Господь» (самое раннее христианское исповедание) лучше всего раскрываются в том, что значит для меня быть рабом Христа. Именно этот смысл харизматические общины вкладывают в слова своих песен: «Мы возведем ему престол». Но неужели только это мы имеем в виду, называя Христа Господом? Христос «открылся Сыном Божиим в силе... через воскресение из мертвых... Иисус Христос Господь» (Рим. 1, 4). Его владычество не от церкви или отдельных ее членов, а от *Бога*. В этом заключается суть критических замечаний, высказываемых в адрес Бультмана Карлом Бартом. Бультман делает невозможным взаимопроникновение новозаветной экзегезы и систематического богословия и в то же время лишает *керигму* прочного основания Божьих деяний.[4]

В 1951 г. Всемирный совет церквей пригласил Бультмана для участия в дебатах по вопросу о том, правомерно ли ограничивать членство в Совете теми, кто признает «Иисуса Христа Богом и Спасителем». Его ответ содержится в известном сборнике «Очерки философии и богословия» (нем. *Glauben und Verstehen*, vol. 2, 1955). Прежде всего Бультман указывает, что Иисус ясно назван Богом только в Ин. 20, 28, в исповедании Фомы. И далее: «Главный вопрос, возможно, заключается в следующем: способны ли высокие слова, в любые времена, поведать нам что-либо о Христе? Какое отношение ко мне имеют христологические постулаты? Иисус по-

---

[1] Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth*, 1:41, курсив автора; cf. pp. 38-43; cf. Bultmann, *New Testament and Mythology*, p. 39; cf. pp. 36-41.

[2] Bultmann, "New Testament and Mythology", in *New Testament Mythology*, p. 39; cf. Bultmann, in *Kerygma and Myth*, 1:41.

[3] John Macquarrie, "Philosophy and Theology in Bultmann's Thought" in *The Theology of Rudolf Bultmann*, ed. Charles W. Kegley (London: SCM, 1966), p. 141.

[4] Karl Barth, "Rudolph Bultmann – An Attempt to Understand Him", in *Kerygma and Myth*, 2:83-132, especially pp. 84-85 and 91-102.

могает мне, потому что он Сын Божий, или он Сын Божий, потому что помогает мне?»[5]

Тем не менее, традиционные взгляды не теряют для Бультмана своей значимости. Они гласят, пишет Бультман, «что Бог открывается в нем (Христе) и только в нем».[6] И все же, продолжает он, это совсем не то, что читать Никейский символ веры: «Бог от Бога». Греков интересовала объективная природа, иудеи же предпочли экзистенциальный подход. Бультман заключает: «Выражение “Христос есть Бог” – ложно, если рассматривать Бога как существо, поддающееся объективному анализу... Оно истинно, только если “Бог” означает божественное действие».[7] И вновь Бультман прав, отстаивая идею личной причастности верующего; но то, что он отрицает, ошибочно. Личная причастность, как отмечает Дж. Л. Остин, часто зависит от сложившегося положения дел.[8] Я сам неоднократно говорил об этом в книге «Тисельтон о герменевтике».[9]

4. Очевидно, что все сказанное Бультманом о христологии, кресте и воскресении относится и к самому Богу. «Непозволительно оценивать Божьи деяния как явление, существующее в мире, который можно понять, не вступая с ним в экзистенциальный контакт... Говорить о Божьих деяниях – значит одновременно говорить о моем собственном существовании».[10] Даже Божьи дела ограничиваются его обращением к людям. Бультман настойчиво пропагандирует лютеранскую идею о том, что Бога можно увидеть только глазами веры. Однако его рассуждениям не хватает того внимания и проницательности, которые мы наблюдаем у Э. Юнгеля. Для Бультмана существуют только непримиримые противоречия, он не допускает компромисса.

5. *Эсхатологические* заявления Бультмана на первый взгляд могут показаться нам вполне справедливыми. Небеса – понятие не пространственное. Мы находим не Бога в раю, как говорят проповедники, а рай в Боге. Если бы Бультман стремился подчеркнуть метонимический или символический характер образов, которые помогают нам представить себе небеса, мы могли бы с ним согласиться. Но его категория «мифа»

5 Bultmann, “The Christological Confession”, in *Essays Philosophical and Theological*, p. 280.

6 Bultmann, “The Christological Confession”, p. 284.

7 Bultmann, “The Christological Confession”, p. 287.

8 As in Anthony C. Thiselton, “More on Christology: Christology in Luke; Speech-Acts-Theory and the Problem of Dualism in Christology”, in *Thiselton on Hermeneutics: Collective Works with New Essays* (Grand Rapids: Eerdmans; Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 99-116.

9 *Thiselton on Hermeneutics*, pp. 51-150.

10 Bultmann, “Bultmann Replies”, 1:196.

заводит нас слишком далеко. Бультман настаивает: «Мы уже не можем ожидать возвращения Сына Человеческого на облаках или надеяться на встречу с ним на воздухе» (1 Фес. 4, 15). Более того, в работе «Иисус Христос и мифология» он утверждает, что эсхатологическая драма целиком заимствована из апокалиптической литературы. «Второе пришествие Христа так и не состоялось, вопреки новозаветным ожиданиям. История не подошла к концу».[1] При этом он опирается на популярную в то время интерпретацию Нового Завета, одним из основоположников которой был, Альберт Швейцер. Сегодня Г. Б. Кэйрд и Н. Т. Райт, основываясь на более глубоком понимании метафоры, подвергают сомнению целесообразность такой трактовки.

Бультман утверждает, что само понятие «Божьего царства», появившееся уже в самых ранних источниках, – это часть эсхатологической драмы апокалипсиса. Его часто путают с примитивной мифологией «трехэтажной вселенной», согласно которой мир порабощен бесовскими силами. Святой Дух – реально существующая личность. Однако, в представлении Бультмана, Дух – это всего лишь «возможность новой жизни… Дух не обладает сверхъестественной силой».[2]

И все же конкретные примеры демифологизации не должны сокрыть от нас проблему, которую Бультман старается решить. Он вовсе не стремится перечеркнуть явление Христа. Далее он поясняет: «Меня критикуют за то, что я использую категории хайдеггеровской философии существования в толковании Нового Завета. (Боюсь, мои критики не замечают настоящей проблемы. Их должен был встревожить тот факт, что философия сама способна понять Новый Завет)».[3] Настоящая проблема, по мнению Бультмана, заключается в том, что в Новом Завете ничего не сказано об абстрактных существах. Он не описывает, а обращается к человечеству, подобно хайдеггеровскому понятию *Dasein* – участнику, а не зрителю. Такой человек оправдывается не делами исторической веры, а благодатью и соучастием в явлении Христа.

Несмотря на критические замечания, высказанные в разное время, Джон Маккворри признает заслугой Бультмана правильную постановку вопроса (*Fragestellung*) и использование соответствующей концептуальной схемы (*Begrifflichkeit*).[4] Он обращается к Новому Завету с вопросами, которые должен задать каждый из нас. Кроме того, он старается не навя-

---

1 Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, p. 14; cf. pp. 11-17.

2 Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth*, 1:22; cf. Bultmann, *New Testament Mythology*, p. 20.

3 Bultmann, *New Testament Mythology*, p. 23; cf. Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth*, 1:25.

4 Macquarrie, *An Existentialist Theology*; pp. 13-14; cf. pp. 3-26.

зывать категорию сущности всему, что он в нем находит. Так, Бультман вполне разумно поступает, не пытаясь найти в Новом Завете описаний души как отдельно взятой сущности, и обращается, прежде всего, к способам бытия. Бультман пишет: «Анализ онтологической структуры бытия Хайдеггера кажется не более чем мирской философской версией новозаветной картины человеческой жизни».[5]

Под «философией» Бультман и Маккворри понимают, прежде всего, философию Хайдеггера, которая буквально завладела умами немцев в период между двумя мировыми войнами. Подробно о Хайдеггере мы поговорим в главе, посвященной Гадамеру, хотя некоторые читатели, возможно, захотят опередить нас. В Англии такие писатели, как Гилберт Райл, выступали с критикой серьезных недостатков философии Хайдеггера, о чем мы будем говорить далее. Хайдеггер, в свою очередь, отвергает так называемую «греческую интерпретацию бытия» и предлагает более историческое и субъективное (или предметно-ориентированное) понимание. Хайдеггер пишет: «Бытие – это не абстрактная “концепция”, а реальность, близкая каждому из нас. Человек встречается с ней в форме *Dasein*, бытия присутствия, в контексте своего существования в данный конкретный момент. Такое понимание самого себя мы называем “экзистенциальным”».[6] Далее Хайдеггер заявляет: «Всякий раз, когда *Dasein* негласно трактует нечто подобное Бытию, оно делает это с точки зрения *времени*».[7] Поэтому философская история исследования «Бытия» должна быть уничтожена. Феноменология и интерпретация должны прийти на смену традиционным категориям. Мы начнем со способов бытия *Dasein*, которые могут быть подлинными или ложными.

4. Критика программы Бультмана в целом

В основе программы Бультмана, как указывает Джованни Мьегге, лежит противопоставление *керигмы* и мифа. *Керигма*, по словам Мьегге, это содержание, тогда как «”миф” представляет собой внешнюю “структуру”».[8] Более того, с точки зрения анализа форм Бультмана, даже *керигма* возникла только благодаря вере ранних христианских общин. Мьегге продолжает: «Вера в воскресшего Иисуса проецируется назад во времени на исторического Иисуса... Эллинистическое сообщество дало

5 Bultmann, in *Kerygma and Myth*, 1:25.

6 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), pp. 32-33.

7 Heidegger, *Being and Time*, p. 39, курсив автора.

8 Giovanni Miegge, *Gospel and Myth in the Thought of Rudolph Bultmann*, trans. Stephen Neill (London: Lutterworth, 1960), p. 20.

жизнь новому пониманию Христа-*Kyrios*, Господа и Сына Божьего... Посему гностический миф, предложенный христианству, представляет собой... вполне подходящую систему понятий и изобразительных форм».[1]

Дэвид Кэрнз тоже указывает на «полный разрыв между верой и историей».[2] Исторический скептицизм Бультмана следует отделять от его нежелания иметь дело со всем, что касается истории. Но ведь именно первое делает последнее возможным, равно как и та версия лютеранства девятнадцатого века, которая была близка Бультману и превращала апологию Нового Завета в историческое и эпистемологическое дело. Под влиянием своих неокантианских убеждений он ставит «описание» и «сообщение» по одну сторону, а «благодать», «призыв» и «способность слушать» – по другую. Однако Грэм Стэнтон и Н. Дж. Янг задаются вопросом, действительно ли авторы Нового Завета были безразличны к «фактам» жизни Иисуса из Назарета.[3] Мы не отрицаем, что, помимо рассказа об исторических событиях, синоптические Евангелия призваны были повлиять на жизнь будущих поколений, но эти две цели не стоит считать взаимно исключающими.

В книге «Иисус Христос и мифология» Бультман высказывает предположение, что Павел первым заменил «миф» апокалиптических ожиданий экзистенциальными рассуждениями о единстве со Христом. Иоанн демифологизирует эсхатологический вселенский конфликт, объясняя его вмешательством лжеучителей. Бультман пишет: «Путь к демифологизации был уже проложен (2 Кор. 5, 17; Ин. 5, 26; 1 Ин. 4, 16)».[4] Но если Павел и Иоанн хотели донести истину до своих читателей именно таким способом, почему они были так непоследовательны в своих усилиях? Все это напоминает «беспроигрышную (для одной стороны) лотерею». Кроме того, в посланиях Павла не прослеживается линейная хронологическая последовательность, вопреки уверениям Ч. Додда, от будущего к эсхатологии, «реализованной» в настоящем, несмотря на неубедительные попытки Бультмана ответить на этот вопрос в своей «Истории и эсхатологии».[5]

---

1 Miegge, *Gospel and Myth*, pp. 26, 29 and 31.

2 David Cairns, *A Gospel without Myth? Bultmann's Challenge to the Preacher* (London: SCM, 1960), p. 141.

3 Graham N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Society for New Testament Studies Monograph Series, no. 27 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), throughout; cf. Norman J. Young, *History and Existential Theology: The Role of History in the Thought of Rudolph Bultmann* (Philadelphia: Westminster, 1969).

4 Bultmann, in *Kerygma and Myth*, 1:208.

5 Rudolph Bultmann, *History and Eschatology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957), chapters 3 and 4.

Мы уже обсуждали взгляды Бультмана на историю. Его мысли по поводу чудес тесно связаны с ними и в то же время существуют совершенно самостоятельно. Вольфхарт Панненберг писал об этом причислении веры в чудеса к категории мифа. «Признание возможности божественного вмешательства в ход событий… лежит в основе каждого религиозного миропонимания, в том числе и далекого от мифологии».[6] «Эсхатология не носит мифический характер».[7] Мы принимаем во внимание тот факт, что Бультман не желает считаться наследником идей либералов прошлого поколения, такими как Гарнак и Юлихер. Он не проповедует ряд религиозно-этических принципов, которые несложно принять современному человеку. Ведь тогда *керигма* перестанет быть *керигмой*. Но может ли *керигма* существовать в отрыве от истории и Божьих деяний в мире? Бультман оперирует устаревшими представлениями о языке, согласно которым язык может быть *или* описательным, *или* призывным. В своих взглядах он опирается на идеи Карла Бюлера и давно закрепившуюся, но ошибочную традицию классификации языка. Витгенштейн, Остин, Серль, Раканати и другие, не говоря уже о «теории вежливости» Брауна, убедили нас в том, что функции языка пересекаются, а речевые акты могут зависеть от существующего положения дел.[8] Помимо всего прочего, само понятие мифа у Бультмана глубоко противоречиво и ошибочно.

Программа Бультмана, очевидно, изжила себя, чего, впрочем, вполне можно ожидать от теории, впервые сформулированной в 1941 г. Многие критические замечания так и остались без ответа. И все же во многом Бультман искренне стремился указать на истинный камень преткновения применительно ко кресту. Он прав, говоря, что истинное предназначение пророчеств о страшном суде – призвать людей к покаянию уже сейчас. Но ошибочно с его стороны отрицать всякий намек на будущее (референтный смысл) в упоминаниях о судном дне. В противном случае *керигма* превращается не более чем в обман. Такого рода примеры ясно свидетельствуют о том, почему так называемая бультмановская школа разделилась главным образом на критиков левого и правого крыла. Христология, заявляют его критики «справа», переродилась в сотериологию. Это становится очевидным в его рассуждениях о Евангелии от Иоанна, в частности Ин. 6. С точки зрения католика, Джозеф Бланк отмечает: «У Бультмана практически не возникает желания говорить о том, что этот разговор

---

6 Wolfhart Pannenberg, "Myth in Biblical and Christian Tradition", in Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, trans. R. A. Wilson (London: SCM, 1970-73), 3:14.

7 Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, 3:68; cf. 71-74.

8 *Thiselton on Hermeneutics*, pp. 51-150.

о хлебе (в Ин. 6), по сути своей, *христологичен*».[1] Можно добавить, что его эллинистические и гностические представления об идеях Иоанна безнадежно устарели, в частности, в свете кумранских рукописей, где часто встречаются примеры дуализма, свойственного иудейским писаниям первого века. Рене Марли выражает сожаление о том, что, не будучи убежденным «маркионитом», Бультман не уделяет достаточно внимания содержанию Ветхого Завета.[2]

5. Последующие дебаты. Критики правого и левого крыла

Некоторые критики считали, что Бультман в своих рассуждениях должен был пойти дальше. Если язык Нового Завета можно преимущественно охарактеризовать как мифологический или символический, зачем останавливаться на уникальности креста? Такой точки зрения придерживаются Герберт Браун, Карл Ясперс, Фриц Бури и отчасти Шуберт Огден. Эта группа критиков Бультмана получила название «левого крыла».

Герберт Браун родился в 1903 г. и получил образование в университетах Кёнигсбурга и Тюбингена. В Германии он особенно известен своей работой, связанной с Новым Заветом и кумранскими рукописями, а за ее пределами – радикальной экзистенциальной интерпретацией, согласно которой даже «Бог» превращается в миф или символ понимания человеком самого себя.[3] Иисус и Бог – вечные символы, необходимые для лучшего понимания человечества. Возражая Бультману, Браун заявляет, что невозможно верить в Бога, который объективно воздействует на мир. Зачем вообще считать Иисуса и Бога личностями? Протестантское богословие со времен Шлейермахера, полагает Браун, находится на пути признания того факта, что мы имеем дело лишь со способами выражения своего опыта, которые мы привыкли именовать «Христом» и «Богом». Но можно обойтись и без имен. Они тоже могут стать частью программы демифологизации и де-объективизации. Более популярно Браун объяс-

---

1 Joseph Blank, in *Rudolph Bultmann in Catholic Thought*, ed. Thomas F. O'Meara and Donald M. Weisser (New York: Herder and Herder, 1968), p. 105, курсив автора; cf. pp. 78-109.

2 René Marlé, "Bultmann and the Old Testament", in *Rudolph Bultmann in Catholic Thought*, pp. 110-24.

3 Herbert Braun, "Der Sinn der neotestamentlichen Christologie", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957): 341-77; cf. Braun, *Qumran und das Neue Testament* (Tübingen: Mohr, 1966).

няет это в работе *"Vom Verstehen der Neun Testamentes"* («О понимании Нового Завета»).[4]

С Брауном не согласны многие, но наиболее решительные возражения высказывает Гельмут Гольвитцер.[5] Браун, по его словам, отрицает теизм. Ведь теизм по определению связан с метафизикой и онтологией. Кроме того, Браун слишком скептически относится к взглядам, существовавшим в первом веке. Панненберг, Маккворри, Хепберн и другие критикуют непоследовательность, с которой Бультман использует слово «миф» в том смысле, в каком его понимают он сам и Браун. «Бог, – утверждает Гольвитцер, – это личность, и имя ему неповторимый и незаменимый».[6] Он заключает: «Язык теизма как средство выражения христианской веры нельзя заменить другим».[7]

Карл Ясперс (1883–1969) известен прежде всего как психиатр и философ, а не богослов. После изучения права и медицины он стал преподавателем психологии в Гейдельбергском университете. В возрасте сорока лет он обратился к экзистенциальной философии и приступил к преподаванию философии в университете Базеля, в Швейцарии. В области психологии его особый интерес вызывали проблемы, связанные с паранойей и иллюзиями, а в философии большое влияние на него оказали Кьеркегор и Ницше. Он делал главный акцент на философии существования и свободе личности.

Религия, по мнению Ясперса, могла бы сыграть положительную роль в постижении истины, при условии, что она не станет претендовать на исключительность и будет удовлетворять требованиям *новообращенного*. Разные люди открывают для себя «*трансцендентность*» разными способами и в различных формах. Экзистенциальный анализ способен открыть для человека религию, а не христианство. Подход Ясперса очевидно плюралистичен. В своем эссе, вошедшем в сборник «Керигма и миф», он признается, что чувствует себя пришельцем в чужой стране. Но метод Бультмана он называет «ортодоксальным и нетерпимым, несмотря на либеральность самого Бультмана как историка».[8] В своей «Философии» Ясперс утверждает, что когда человек достигает пределов науки или эмпиризма, ему остается либо вновь погрузиться в отчаяние, либо шагнуть

---

4 Herbert Braun, "Vom Verstehen der Neuen Testamentes", *Neue deutsche Hefte*, November 1957, pp. 697-709; reprinted in Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und Umwelt* (Tübingen, 1962), pp. 243-309).

5 Helmut Gollwitzer, *The Existence of God as Confessed by Faith*, trans. James W. Leitch (London: SCM, 1965), pp. 35-45.

6 Gollwitzer, *Existence of God*, p. 42.

7 Gollwitzer, *Existence of God*, p. 44.

8 Karl Jaspers, "Myth and Religion", in *Kerygma and Myth*, 2:174.

навстречу вере в некую трансцендентность или само-трансцендентость. Но *трансцендентность* не обязательно предполагает понимание Бога как личности. «За пределами» этого мира определенно что-то есть, но это не Божественная личность.

В ответ Бультман заявляет, что не отказался от философии существования. Он следует за Хайдеггером, который выходит за рамки традиционной субъектно-объектной или концептуальной схемы. Ясперс не понимает серьезности затруднений, с которыми приходится сталкиваться толкователю. Главная проблема, по мнению Бультмана, кроется не в его, Бультмана, философии, а в том, как же все-таки следует толковать Библию. Бультман настаивает на неповторимом своеобразии Нового Завета. В конечном итоге, пишет он, ответ один: «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни» (Ин. 6, 68).[1]

Немногие ученые занимают среднюю позицию между правым и левым крылом, разделяя взгляды Бультмана. Наиболее заметными фигурами среди них можно считать Фридриха Гогартена (1887–1967), Ганса Вернера Бартша (род. 1915) и Вальтера Шмитхальса (род. 1923). Гогартен преподавал богословие в университете Йены с 1927 г. и в Геттингене с 1933 г. Идеи Бультмана получили дальнейшее развитие в его работе «Демифологизация и история».[2] Вальтер Шмитхальс учился в Марбурге и Мюнстере. Он читал лекции в Марбурге, а позднее преподавал Новый Завет в Берлинском университете. Среди его трудов выделяется «Введение в богословие Рудольфа Бультмана», а акже книги о гностицизме и о Коринфе. Его политические взгляды не вполне соответствуют христианским убеждениям.

Большинство ученых можно отнести к категории критиков «правого крыла». Гельмут Тилике (1908–1986), Карл Барт (1886–1968) и Юлиус Шнивинд (1883–1948) принадлежат к числу самых ранних критиков программы демифологизации. Тилике критикует представление Бультмана о мировоззрении и указывает, что, следуя его определению мифа, мы придем к отрицанию истины *creatio ex nihilo* (сотворения мира из ничего).[3] Он пишет: «Вопрос не в том, можно ли освободить Новый Завет от мифов, а в том, можно ли избавить от них человеческий ум... Пространство, время и причинная связь – категории не объективные».[4] Тилике подвергает сомнению многие аспекты теории Бультмана.

---

1 Rudolph Bultmann, "A Case for Demythologizing", in *Kerygma and Myth*, 2:194.

2 К наиболее известным работам Гогартена относятся *Christ the Crisis* (London: SCM, 1978) и *Demythologizing and History* (London: SCM, 1955).

3 Thielicke, "The Restatement", 1:144-45; cf. pp. 138-74.

4 Thielicke, "The Restatement", 1:158.

На первых этапах научной деятельности Барта и Бультмана можно было наблюдать определенное сходство их методов и подходов. На общем основании диалектического богословия оба отвергали предполагаемую ценностную нейтральность Нового Завета, о чем свидетельствует поддержка, которую Бультман на первых порах высказывал в адрес бартовского «Комментария к Посланию к Римлянам». Впоследствии Барт все более разочаровывался во взглядах Бультмана на историю, онтологию и многое другое. Он соглашался, что мы не должны разбирать Новый Завет с помощью теоретических выкладок. В этом Бультман прав. Барт признавал, что несправедливо было бы ставить Бультмана в один ряд с либералами вроде Адольфа Гарнака, Вильгельма Буссе и Адольфа Юлихера. *Керигма* напрямую связана с Божьими деяниями, а не субъективным человеческим опытом. Кроме того, дарованное нам Богом спасение основано на христологии, а у Бультмана мы находим сотериологию, положения которой заимствованы из христологии. Он не уделяет достаточного внимания тому, что произошло «в третий день». Слишком многое в учении Бультмана заимствовано им из так называемого лютеранства.[5]

Шнивинд проявляет не меньшую решительность, обрушиваясь на Бультмана с резкой критикой. «Мы не вправе отвергнуть *Historie* только потому, что она непосредственно не является частью нашей жизни, и принять *Geschichte*, потому что ее присутствие столь явно ощутимо».[6] Эсхатология – это история будущего, а христология имеет жизненно важное значение. «Кто наш Господь и Спаситель? Кесарь во славе и величии… или Иисус из Назарета».[7] В этой связи можно упомянуть еще несколько ученых, от Эрнста Киндера до В. Кюннета. Среди британцев выделяются Иан Хендерсон, Джон Маккворри и Дэвид Кэрнз. При всем этом Бультман настаивает: благодаря Хайдеггеру он узнал не о том, что говорит Новый Завет, а о том, как это сказано. Иан Хендерсон пишет, что интерпретация Нового Завета скорее сродни знакомству с произведением искусства, чем попытке разгадать тайный шифр.[8] Никому не придет в голову избавиться от оригинала. Несмотря на крайности, содержащиеся в очевидно устаревшей теории Бультмана, его идеи заслуживают тщательного анализа.

---

5 Barth, "Bultmann", 2:121-23.

6 Julius Schniewind, "A Reply to Bultmann", in *Kerygma and Myth*, 1:83; cf. pp. 45-101.

7 Schniewind, "A Reply to Bultmann", 1:91.

8 Ian Henderson, *Myth in the New Testament* (London: SCM, 1952), p. 31.

6. Дополнительная литература

Bultmann, Rudolf, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, edited by Hans-Werner Bartsch, 2 vols. (London: SCM, 1953), 1:1-44; retranslated in Bultmann, *New Testament Mythology and Other Basic Writings*, selected, edited, and translated by Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress, 1984), pp. 1-44.

Jensen, Alexander, *Theological Hermeneutics*, SCM Core Text (London: SCM, 2007), pp. 115-34.

Thiselton, Anthony C., *The Tow Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1980), pp. 227-92.

Глава 10

Научные подходы середины XX века. Барт, новая герменевтика, структурализм, постструктурализм, семантика Барта

1. Герменевтика Карла Барта

1. *Жизнь и научная деятельность Карла Барта.* Карл Барт (1886–1968) родился в швейцарском городе Базеле, в кальвинистской семье. Он учился сначала в Берне, а затем в Берлине, Тюбингене и Марбурге в Германии. Среди его учителей были Вильгельм Герман, Адольф Юлихер и Адольф фон Гарнак, чей либерализм Барт позднее отверг. В 1911 г. Барт начал свое пасторское служение в Зафенвиле в Швейцарии.

С 1915 по 1918 гг. Барт работал над темой «Воскресение мертвых», исследуя Первое послание к Коринфянам. В это же время были написаны эссе, вошедшие в сборник «Слово Бога и слово человека», в частности его программное эссе «Дивный новый мир в Библии».[1] Во всех этих работах подчеркивается отсутствие логической связи между «естественной религией» и христианским евангелием. Барт придавал большое значение словам: «Итак, никто не хвались человеками» (1 Кор. 3, 21) и утверждал, что главным недостатком Коринфской церкви были «дерзость, уверенность и энтузиазм, с которым они верили не в Бога, а в свою веру в Бога, в духовных наставников и героев».[2] В «Дивном новом мире в Библии» Барт писал: «Новый мир врывается в нашу повседневную жизнь... Биб-

---

[1] Karl Barth, *The Resurrection of the Dead*, trans. H. J. Stenning (London: Hodder and Stoughton, 1933); German, 1915 – 16); and Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, trans. D. Horton (London: Hodder and Stoughton, 1928).

[2] Barth, *Resurrection*, p. 17.

лия содержит в себе истину не человеческих представлений о Боге, а божественного представления о человеке».[1]

В основе этих взглядов лежала его ранняя неудачная попытка завоевать доверие прихожан в Зафенвиле проповедью в духе либерального богословия, усвоенного им от бывших наставников. Не принимая во внимание метод библейской критики своих учителей, он написал «Комментарий к Посланию к Римлянам» в 1918 г. Второе издание вышло в 1922 г. и содержало в себе резкую критику методики бывших наставников Барта.[2] В 1925 г. Барт был назначен профессором университета в Геттингене, а в 1930 г. – в Бонне. В 1934 г. он стал одним из главных авторов Барменской декларации Исповеднической церкви, обращенной против нацистов и провозгласившей верховное владычество Христа. Неудивительно, что после этого Барт лишился кафедры в 1935 г. и вернулся в Базель, где преподавал до своего официального выхода в отставку в 1962 г. В 1932 г. он начал работу над своей монументальной «Церковной догматикой», которую продолжал писать до самой смерти в 1968 г. Один только Комментарий на Послание к Римлянам уже мог бы принести Барту мировую известность, но его «Церковная догматика» стала одним из величайших произведений христианской литературы всех времен. Ее английский перевод занимает четырнадцать больших томов.[3]

2. *Первоначальный подход Барта к проблемам в области герменевтики.* Ранний этап развития бартовского богословия, до выхода в свет второго издания «Римлян» (1915–1922), можно назвать этапом диалектического богословия, или богословия кризиса. В те годы Барт особенно подчеркивал трансцендентность, или священную инаковость Бога, и расстояние, разделяющее бесконечного святого Бога и падшее смертное человечество. Мы неспособны непосредственно и однозначно говорить о таком Боге, и потому божественное откровение обращается к нам с диалектическим противоречием: благодати с одной стороны, и суда, кризиса, или инаковости, с другой.

В своем комментарии на Послание к Римлянам (второе издание 1922 г.) Барт пишет, что если у него и есть «система», то в основании ее лежит предложенная Кьеркегором идея «бесконечного качественного различия» между человеческим временем и божественной вечностью: «Бог на небесах, а ты на земле».[4] Барт продолжает: «Взаимоотношения Бога и чело-

---

[1] Barth, *The Word of God*, pp. 37 and 43.

[2] Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. E. C. Hoskyns (Oxford and London: Oxford University Press, 1933).

[3] Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. G. W. Bromiley, T. E. Torrance, and others, 14 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975 – 75).

[4] Barth, *Romans*, p. 10 (2nd ed., German, 1922).

века... являются для меня главной темой Библии и сущностью философии. Философы называют этот КРИЗИС человеческого восприятия Первопричиной; Библия же видит разрешение того же противоречия в Иисусе Христе».[5] Итак, на раннем этапе его научной деятельности двойная значимость библейской герменевтики заключалась для Барта в следующем: прежде всего мы должны воспользоваться «аналогией веры», чтобы иметь возможность говорить с Богом или слышать его опосредованно или диалектически и кроме того, этот язык должен быть христоцентричным, поскольку богословие «кризиса» указывает на Христа.

В своем комментарии Барт почти не говорит о гуманитарных науках (*Geisteswissenschaften*) или об общей герменевтике как их возможном основании (в отличие от Дильтея). Он пишет: «Разочаровавшись в психологии и истории, мы обращаемся к Библии».[6] Но даже в этом случае мы рискуем сделать из Библии идола и поклоняться ему вместо живого Бога (Рим. 12, 3). В Рим. 8, 5-9 сказано, что «помышления плотские» враги Духа, которые обещают нам ложный мир. Но в предисловии Барт пишет также: «Моя единственная цель – толкование Писания... Разумеется, никто не может понять (*auslegen*) смысл текста, не привнеся в него одновременно чего-то нового (*einlegen*)».[7] Итак, Барт хотел создать богословскую экзегезу для своего времени. Читатель должен по-новому услышать слово Божье, услышать с верой и послушанием. Важнее всего – богословское содержание. Кое-кто в Коринфе уже не верил в воскресение, о котором говорится в 1 Кор. 15, поскольку «некоторые не знают Бога» (1 Кор. 15, 34).[8] Библия – это «иной», «новый, великий мир».[9]

Барт и его бывшие наставники-либералы были в равной степени поражены взглядами друг друга. Герман, Юлихер и Гарнак были удивлены тем, что Барт отказался от ценностно-нейтрального подхода и пренебрег методами библейской критики, считая ее в лучшем случае предварительной стадией экзегезы. Барт, в свою очередь, был уверен в несостоятельности их подхода для современного читателя. Либерализм, утверждал он, совсем не современен. Он превращает *керигму* Иисуса и Павла в безжизненное учение, которое сразу перестает быть *керигмой* (провозглашением). К удивлению многих, Рудольф Бультман на первых порах поддерживал Барта, соглашаясь, что Новый Завет открывает для

---

[5] Barth, *Romans*, p. 10.

[6] Barth, *Romans*, p. 431.

[7] Barth, *Romans*, p. ix.

[8] Barth, *Ressurection*, p. 190.

[9] Barth, *The Word of God*, p. 42.

нас *керигму*, а не безликое учение.[1] Но уже позже он стал считать богословие Барта излишне мифологическим, заявив, что больше не разделяет его взгляды. Тем не менее, оба они подчеркивали трансцендентность (или инаковость) Бога, а также косвенную, или метафорическую, природу христианского языка как попытку выражения божественного откровения.

3. *Поздняя герменевтика Барта.* По мере того как Вторая мировая война и нацизм становились все более реальной угрозой, Барт предавался глубоким размышлениям о природе аналогии, и его христоцентричные взгляды стали носить все более ярко выраженный тринитарный характер. В первом вопросе он разошелся во мнениях со своим близким коллегой Эмилем Бруннером, придававшим большое значение таинству брака и государству, а также возможности покаяния как фактам аналогии бытия (*analogia entis*), о которой писал Фома Аквинский. Для Барта только аналогия веры (*analogia fidei*) может гарантировать трансцендентность Бога. Эта тема очень сложна, и каждая сторона вправе приводить свои аргументы.[2]

Большинство идей Барта, относящихся к среднему и позднему периоду его творчества, отражены на четырехстах страницах разделов с девятнадцатого по двадцать первый его «Церковной догматики» I/2 (английское издание 1956 г.).[3] В предыдущих разделах говорится о людях как исполнителях Божьего слова, о любви Бога и его прославлении. Теперь он возвращается к теме нашего признания неповторимой уникальности Библии, благодаря которой Святой Дух дает нам возможность послушания Христу – Владыке церкви и помогает нам откликнуться на слова Моисея, пророков, евангелистов и апостолов.[4] Библия воплощает в себе божественное откровение, *свидетельствуя* о «владычестве триединого Бога».[5] В Библии мы находим «человеческую речь, записанную человеческим языком», свидетельствующую об откровении.[6]

---

1 Cp. James M. Robinson, "Hermeneutics since Barth", in *New Frontiers in Theology*, vol. 2, *The New Hermeneutics*, ed. James M. Robinson and John M. Robinson and John B. Cobb, Jr. (New York and London: Harper and Row, 1964), pp. 1-77, and Francis Watson, *Text, Church, and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), pp. 1-14, 226-40, and 243-45.

2 Cp. Alan J. Torrance, Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation with Special Reference to Volume One of Karl Barth's "Church Dogmatics" (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996).

3 Barth, *Church Dogmatics* I/2, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), pp. 457-740 (German, pp. 505-990).

4 Barth, *Church Dogmatics* I/2, section 19.1, p. 457.

5 Barth, *Church Dogmatics* I/2, section 19.1, p. 458 (cf. German, p. 512).

6 Barth, *Church Dogmatics* I/2, section 19.1, p. 463.

Далее Барт подчеркивает, что Слово Божье предназначено для церкви. В двадцатом и двадцать первом разделах он рассуждает о природе церкви как восприемницы Слова и о значимости этого явления для учения о Троице. Посему «библейская герменевтика не должна находиться в положении, зависимом от общей герменевтики».[7] Тем не менее, мы попрежнему имеем дело со словом человека со всеми его историческими особенностями. Это тоже «божественное откровение... "*analogia fidei*" ... облечена тьмой и светом его тайны».[8] Чтобы быть понятым нами, откровение завладевает нашими сердцами, тогда как мы не властны над ним. Церковь официально утверждает свидетельство Писания. «Священное Писание – это Слово Божье, обращенное к Церкви и предназначенное специально для нее».[9] Однако это не более чем «*свидетельство*» откровения, а библейский канон *признан* (а не создан) церковью. Канон включает в себя как Ветхий, так и Новый Завет. Библия свидетельствует не только об откровении, но и о церкви устами пророков и апостолов.

В двадцатом разделе Барт утверждает, что церковь не претендует на «полную, абсолютную физическую власть», а всего лишь выступает посредником между нами и «авторитетностью Священного Писания».[10] Церковь не застрахована от человеческих заблуждений. Но в вопросах откровения решающим событием было воскресение Христа. Барт цитирует отрывки, которые часто приводятся как свидетельство авторитетности Писания: 2 Тим. 3, 14-17 («Ты из детства знаешь священные писания... Все Писание богодухновенно и полезно...») и 2 Пет. 1, 19-21 («...пророчество изрекали святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым»). Церковь может считать себя либо самодостаточной, либо послушной. В последнем случае она может исповедовать свою веру, как это сделала Исповедническая церковь в Барменской декларации, направленной против Гитлера и нацизма. Такая церковь живет под водительством Божьего Слова.

Барт демонстрирует тринитарный характер этих отношений. Послушание церкви, живущей по Писанию – это отклик на призыв Святого Духа, который делает такое послушание возможным, и признание власти Бога, Отца и Сына. Разделы, посвященные Писанию (разделы 19-21 «Церковной догматики») находят свое продолжение в последующих частях, переходя от «Свободы Слова» (раздел 21) к «Декларации Церкви», где изложено ее учение о миссионерском служении и этические принципы

7 Otto Weber, *Karl Barth's "Church Dogmatics": An Introductory Report*, trans. A. C. Cochrane (London: Lutterworth, 1953), p. 58.

8 Barth, *Church Dogmatics* I/2, section 19.1, p. 472.

9 Barth, *Church Dogmatics* I/2, section 19.1, p. 475.

10 Barth, *Church Dogmatics* I/2, section 20, p. 538.

(раздел 22), и «Догматике как функции Церкви, слышащей Бога» (раздел 23). Данный раздел завершает вторую половину первой части, посвященной Божьему Слову. Именной этой цели призвана служить герменевтика. Барт отводит жизненно важную роль Троице и церкви.

4. *Оценка.* Несложно понять, почему пути Барта и Бультмана разошлись столь кардинально. Они соглашаются в том, что язык, описывающий трансцендентного Бога, метафоричен, но Барт видит гораздо более глубокую пропасть между Богом и человеком, чем многие другие. Он рассматривает герменевтику как часть своего богословского учения о Боге – Отце, Сыне и Святом Духе. Барт подчеркивает, что Библия написана человеком и представляет собой всего лишь свидетельство христоцентричного откровения. По его мнению, герменевтическое понимание требует послушания. Он отводит важное место роли церкви и канону, как это делали впоследствии Ганс Фрай и Бревард Чайдлз. Трудно представить себе современное богословие без идей Барта, образующих его собственную стройную систему. Барт редко обращается к повседневным проблемам герменевтики, однако исследователям полезно помнить о его богословских взглядах в целом. Не так давно Марк Бовальд привлек внимание ученых к вопросу божественного участия в герменевтике, который в свое время поднимал Барт.[1]

Иногда говорят, что Барт перешел от христологического подхода к тринитарному, но при этом не отказался от первого. Еще в детстве родители привили ему любовь к Библии, и его решительное выступление против историко-критических методов исследования стало гарантией того, что библейская критика, с ее претензией на ценностную нейтральность, не должна слепо приниматься на веру.[2] Он был совершенно прав, напоминая читателям, что Иисус из Назарета не просто преподавал нравственные истины и правила поведения. В своих ранних работах Барт нередко использовал идеи Кьеркегора.

Свое произведение «Ансельм Кентерберийский: Fides Quaerens Intellectum» («Вера в поисках понимания») (1930) Барт называл «главным ключом» к «Церковной догматике». Источником веры он считал Бога. Многие полагают, что он зашел слишком далеко в своем решительном «Нет», обращенном к Бруннеру в 1934 г., но эта работа была написана как реакция на конкретную ситуацию. Барт подчеркивает важность самокритики в христианском богословии. Он считает, что «Бог может говорить с нами через русский коммунизм, концерт для флейты или смерть

---

1 Mark Alan Bowald, *Rendering the Word in Theological Hermeneutics* (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2007).

2 Cp. Telford Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 67-100.

любимой собаки».[3] Но Бог говорит «там и в то время, когда он сам… исполняя слово Писания… помогает ему осуществиться».[4] Слово Божье – это, прежде всего, слово обетования, которое уже сегодня преображает нашу жизнь. Каковы бы ни были практические аспекты герменевтики, эти взгляды не теряют своей актуальности. С точки зрения Барта, «Бога можно познать только в Боге». Понимание приходит от Бога.

2. «Новая герменевтика» Фукса и Эбелинга

Как уже отмечалось в главе о притчах Иисуса, мы намеренно сократили обсуждение этой темы, поскольку подробно останавливались на ней в других местах. Немногое изменилось с тех пор, как я писал об этом, а тема, казавшаяся важной в начале 1960-х годов, перестала вызывать интерес и утратила актуальность. Это произошло в основном потому, что понятия Хайдеггера о языке были признаны односторонними, а излишне обобщенная концепция «речевого события» не вполне соответствует более сложной современной теории Дж. Л. Остина, Джона Серля, Ф. Реканати и других.

Эрнста Фукса (1903–1983) и Герхарда Эбелинга (1912–2001) принято считать основоположниками и главными представителями так называемой «новой» герменевтики. Фукс был когда-то учеником Бультмана, с которым его объединяла принадлежность к лютеранской церкви. Он учился в университетах Бонна, Берлина, Тюбингена и Марбурга. Как и Эбелинг, а также Г. Борнкам и Эрнст Кэземан, он критиковал Бультмана за его упрощенный взгляд на историю. Фукс положил начало «Новому поиску» исторического Иисуса. К его главным работам относятся *Christ und der Geist bei Paulus* (1932), *Hermeneutik* (1954) и *Marburger Hermeneutik* (1968).[5] Эбелинг стремился свое характерное представление о текстах, в частности о притчах Иисуса, выразить с позиций экзистенциальной герменевтики. На сегодняшний день на английский язык переведена только его работа «Изучая исторического Иисуса».

Герхард Эбелинг преподавал в Тюбингене, а затем в Цюрихе. В 1960 г. он опубликовал книгу «Слово и вера», сборник эссе на разные темы, рассматриваемые в контексте церковной истории.[6] Кроме того, он является автором ряда работ, таких как «Слово Божье и традиция»,

[3] Barth, *Church Dogmatics* I/2, section 3, p. 55.

[4] Barth, *Church Dogmatics* I/2, section 4, p. 120.

[5] Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, 4th ed. (Tübingen: Mohr, 1970) and *Marburger Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1968).

[6] Напр., Gerhard Ebeling, *Word and Faith*, trans. J. W. Leitch (Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1963).

«Введение в богословскую теорию языка»,[1] «Природа веры», «Богословие и провозглашение», «Лютер» и «Изучение богословия». Фукс и Эбелинг написали несколько статей по новой герменевтике в английском переводе, в их числе напечатанные в сборнике под редакцией Джеймса Робинсона и Дж. Л. Кобба мл. «Новые рубежи богословия», том 2, «Новая герменевтика» (1964).[2]

Фукс полагает, что новозаветная *керигма* (провозглашение) творит, а не предполагает веру. Как и Барт, Фукс и Эбелинг убеждены, что именно Святой Дух и Слово Божье творят такую веру (Евр. 4, 12-13). Они утверждают, что текст *живет* своей жизнью, допуская при этом, что в изменившейся ситуации «*то же самое* слово может быть обращено к совершенно иному времени, если прозвучит по-другому».[3] Вслед за Дильтеем, Хайдеггером и Бультманом, Фукс и Эбелинг отводят важное место предварительному пониманию.

Слушатели или читатели встречаются с этим живым Словом в языковом событии. Фукс использует слово *Sprachereignis* (языковое событие); Эбелинг предпочитает термин *Wortgeschehen* (буквально словесное событие или, в более общем смысле, речевое событие).[4] Языковое событие, утверждает Фукс, не происходит исключительно благодаря когнитивным мыслительным процессам. Текст сам направляет и изменяет читателя. Посему событие языка ложится в основу нового понимания. Оно производит «сопереживание», «взаимное соглашение» или «взаимопонимание» (*Einverständnis*) между точкой зрения Бога и восприятием читателя. Таким образом, текст нельзя рассматривать как предмет или инструмент. Языковое событие и сопереживание, или взаимопонимание, занимают центральное место в новой герменевтике. Эбелинг заявляет: «Итак, высказывание нельзя считать основной структурой речи».[5]

Фукс и Эбелинг согласны с Бультманом в том, что новозаветные писания представляют собой не описания, сообщения или когнитив-

---

1 Gerhard Ebeling, *The Word of God and Tradition*, trans. S. H. Hooke (London: Collins, 1968), and Ebeling, *An Introduction to a Theological Theory of Language* (London: Collins, 1973).

2 Ernst Fuchs, "The New Testament and the Hermeneutical Problem", in *New Frontiers in Theology*, vol. 2, *The New Hermeneutics*; cf. G. Ebeling, "Word of God and Hermeneutic", in *New Frontiers in Theology*, 2:78-110.

3 Gerhard Ebeling, "Time and Word", in *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, ed. James M. Robinson (London: SCM, 1971), p. 265; translated from *Zeit und Geschichte* (1964).

4 Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, pp. 243-45, and *Studies of the Historical Jesus* (London: SCM, 1964), pp. 196-212; cf. Ebeling, *Word and Faith*, pp. 325-32.

5 Ebeling, "Word of God", p. 103.

ные высказывания, а обращение или «опосредованный» разговор. Как и Бультман, они разделяют эти два типа дискурса, не позволяя им пересекаться. В этом вопросе мнение всех троих сформировалось под влиянием идей Хайдеггера. Экзистенциальная привлекательность личного опыта здесь слишком велика. Фукс пишет: «Истиной можно считать только то, что мы признаем значимым для самих себя».[6] Эбелинг настойчиво утверждает, что герменевтика – это не понимание языка, «а понимание ПОСРЕДСТВОМ языка».[7]

В то же время Фукс и Эбелинг подчеркивают важность практического применения и преображающего воздействия Слова в противоположность изучению и описанию его содержания. Речь идет не о теоретических рассуждениях; Слово Божье, пользуясь опосредованным языком Библии, *завладевает* читателем и *изменяет* его жизнь. Во многих своих работах Фукс утверждает, что в этом процессе находит свое отражение любовь Иисуса и могущество благодати. Притчи Иисуса указывают путь к вечной жизни, а заповеди блаженства в Нагорной проповеди даруют благословения. Показать кошке мышь – то же самое, что увидеть, как разворачивается языковое событие в тексте. Иисус стоит рядом со своими слушателями, особенно когда рассказывает притчу. В третьей главе, посвященной притчам, мы уже говорили, что любовь не «выпаливает» признаний, а назначает особое место встречи. Так возникает «мир» текста, в рамках которого и достигается «взаимопонимание». Притчи заключают в себе *обещания* Иисуса, или «благость Божью».[8]

1. Фукс и Эбелинг *творчески* подходят к изучаемым отрывкам. Если бы они не находились под сильным влиянием Хайдеггера и Бультмана, их программа во многом напоминала бы «Логику сопричастности» Д. Д. Эванса в англо-американской философии, хотя их речевые акты не вполне соответствуют определению настоящего «иллокуционного» перформатива, предложенному Остином и Эвансом. Впрочем, Фукс говорит: «Опыт невозможно переоценить».[9] Наглядным примером, по его мнению, может служить любое инженерное сооружение. Но затем он обращается к бультмановской программе демифологизации Нового Завета, в контексте которой экзистенциальная составляющая предлагает нам «больше», чем «факты», а описание вообще теряет всякую значимость. Истиной можно считать только то, что дает возможность соучастия. В рецензии на мой очерк о новой герменевтике, написанный в 1973–1974 гг., но опубликованный в 1977, Стивен Нил сетует, что я сначала дал высокую оценку новой

[6] Fuchs, "The New Testament", p. 117.

[7] Ebeling, "Word of God", p. 93.

[8] Fuchs, *Historical Jesus*, pp. 33-37.

[9] Fuchs, "The New Testament", p. 115.

герменевтике, а затем «подверг ее резкой критике».[1] Но именно такой подход лучше всего отражает характер этого течения. В нем много полезного, но много и ложного. Новая герменевтика вызвала самые противоречивые отклики. Но зачем действовать по принципу «все или ничего»? Создатели новой герменевтики творчески используют понятия языкового события, «мира» и «взаимопонимания». Однако при этом Фукс утверждает, что воскресение Иисуса Христа – событие скорее лингвистическое, чем объективно-историческое. Разве оно не может быть реальным и *одновременно* давать нам возможность ощутить сопричастность?

2. Фукс и Эбелинг избирательно подходят к библейским текстам. Фукс предполагает даже, что критический анализ может «первоначально нанести тексту смертельный удар». Но их попыткам «позволить тексту достичь поставленной цели» (*treffen*) не достает тонкости «пост-критической наивности» Рикера[2] (см. ниже). Их привлекают такие жанры, как песнопения, поэзия, метафоры и притчи в ущерб более рациональным типам дискурса. О 1 Кор. 13 и Флп. 2, 5-11 в «Герменевтике» (*Hermeneutik*) сказано больше, чем об остальной части Посланий. Заслугой новой герменевтики можно считать характеристику понятия «опосредованного» языка. Но и такие отрывки, как 1 Кор. 15, 3-6 или 1 Кор. 15, 3-8 в равной степени достойны внимания толкователя.

3. В основе представлений Фукса и Эбелинга о языке лежат идеи Хайдеггера, практически исключающие обращение к более широкой лингвистической традиции. Хотя Фукс открыто отрицает влияние позднего Хайдеггера, рассуждения Эбелинга о «языковом отравлении» и «распаде» в книге «Природа богословского языка» весьма напоминают заявление Хайдеггера о том, что человечество «выпало из бытия». Кроме того, их представления о силе слова наделяют его почти магическими свойствами, о чем я уже говорил ранее.

Но и эти высказывания о языке можно трактовать более терпимо и доброжелательно. Когда Фукс и Эбелинг говорят о подлинном творческом языке как о «собирательном», они имеют ввиду, что родной язык способствует взаимопониманию. Это касается и церкви. В этом смысле правильный язык и интерпретация могут собрать воедино рассеянную церковь.

4. Главная заслуга новой герменевтики заключается в готовности ее создателей встать на защиту прав текста как *господина*, а не слуги толкователя, общины или читательского сообщества. Занимаясь интерпретацией

---

[1] Anthony C. Thiselton, "The New Hermeneutic", in *New Testament Interpretation*, ed. I. H. Marshall (Exeter: Paternoster, 1972), pp. 308-33; cf. Neill's review in *Church of England Newspaper*, 18 November 1977, p. 20.

[2] Fuchs, *Historical Jesus*, pp. 196-98 and 202.

Нового Завета, мы не просто манипулируем понятиями. Эбелинг пишет: «Слово Божье… является нам только в постоянно обновляемой интерпретации Священного Писания».[3] Фукс отмечает: «*Для истины мы сами служим объектом исследования*», и «Тексты должны перевести нас, прежде чем мы переведем их».[4]

Тем не менее, Фукс и Эбелинг – последователи Бультмана, во всем разделявшие идеи библейской критики. Они пытаются убедить читателя в актуальности мифологической и экзистенциальной интерпретации, основанной на опыте. С одной стороны, они призывают к послушанию, называя церковь служительницей Божьего Слова; с другой стороны, движение давно исчерпало свой потенциал, отчасти потому, что экзистенциальная интерпретация и идеи Хайдеггера уже не в моде, отчасти по причине внутренних противоречий. В Америке они оказали влияние на Роберта Фанка и еще некоторых писателей. Однако Амос Уайлдер отмечает, что в конечном итоге их взгляд на язык и историю «помешал Фуксу определить содержание веры. Он боится утраты актуальности… Откровение у него, если можно так выразиться, ничего не открывает!»[5] К такому же выводу приходит Пол Ахтемайер. Успех ранней христианской проповеди определяется именно *исторической достоверностью* ее содержания.[6] Но, вопреки замечанию Стивена Нила, это не мешает нам заимствовать то полезное, что есть в новой герменевтике. Правда, она уже далеко не нова, если когда-то и была таковой. Даже в период расцвета ее значение сильно преувеличивалось.

3. Структурализм и его практическое применение в библеистике

Термин «структурализм» имеет много разных значений в зависимости от того, говорим ли мы о структурализме в лингвистике, социальной антропологии или психологии. В области *лингвистики* он впервые появился в трудах Фердинанда де Соссюра (1857–1913). Он рассматривал язык (*la langue*) как общую систему, или структуру, из которой мы выби-

---

[3] Ebeling, *The Word of God*, p. 26.

[4] Fuchs, "The New Testament", p. 143, курсив автора, and in *Zeit und Geschichte*, p. 277.

[5] Amos Wilder, "The Word as Address and the Word as Meaning", in *New Frontiers in Theology*, 2:213; cf. pp. 198-216.

[6] Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic* (Philadelphia: Westminster, 1969), pp. 156-57; cf. pp. 149-65.

раем отдельные слова или речевые акты (*la parole*).[1] Внутри этой системы, или структуры, особое значение имеют взаимосвязи между словами, в частности, противопоставление одних слов другим. Эти отношения могут носить парадигматический характер, например, когда мы выбираем «пинту», а не «кварту» молока, или синтагматический, когда мы выбираем функции обозначения «пинты» или «кварты» применительно к «молоку». Слова «царство» и «Божье» связаны «синтагматически» (линейно); «таинственность» Бога находится в «парадигматической» связи с его «явлением».

В библеистике теория Соссюра дала толчок к появлению двух основных тенденций. Во-первых, язык стал считаться автономным явлением, производящим смысл *изнутри*, а не благодаря своей непосредственной связи с жизнью и историей. Кроме того, она была воспринята как объективная наука о языке. Субъективность экзистенциализма и экзистенциальной интерпретации вызывала у многих отрицательную реакцию. Казалось, что язык функционирует как самостоятельная система или структура, независимая от взглядов и опыта человека.

Структурализм занимает особое место и в *социальной антропологии*. Клод Леви-Стросс, например, утверждал, что обозначения родства зависят от контраста или *разницы* в рамках предполагаемой структуры или системы. Так, «брат» отличается от «сестры» или «жены» в соответствии со своим местом в сложной системе взаимоотношений. В *психологии* структуралистскую систему позднее разработал Жак Лакан.

Из трех перечисленных подходов наибольшим влиянием в библейском структурализме пользуется первый. В отличие от экзистенциальной интерпретации, Франсуа Бовон писал в 1978 г. (с тех пор он, вероятно, пересмотрел свои взгляды): «Сегодня многие предлагают сначала читать текст сам по себе, пытаясь разобраться в нем вне контекста, в отрыве от автора, истории и читателя... Это вполне оправданно, ведь в текст, образно выражаясь, ведет не одна дверь, и подобрать к ней можно множество ключей».[2] Лингвистика Соссюра легла в основание теории семантических полей Йоста Трира. Он писал: «Только будучи частью единого целого... текст открывает нам свой смысл, только в контексте поля (*nur im Feld gibt es Bedeutung*)».[3] В рамках смыслового поля семантическая область

---

[1] Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. C. Bally and A. Sechehaye, trans. R. Harris (London: Duckworth, 1983).

[2] Francois Bovon, introduction to *Exegesis: Problems of Method and Exegesis in Reading (Genesis 22 and Luke 15)*, ed. Francois Bovon and Gregoire Rauiller, trans. D. G. Miller (Pittsburgh: Pickwick, 1978), p. 1; cf. pp. 1-9.

[3] J. Trier, Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: Die Geschichte eines sprachlichen Feldes (Heidelberg: Winter, 1931).

красного и *желтого*, например, зависит от того, является ли *оранжевый* частью поля:

Красный	Желтый

Красный	Оранжевый	Желтый

Теория Трира имела много общего с характеристикой полей в социальной антропологии Леви-Стросса, поскольку он включил в свой семантический анализ термины, обозначающие пищу и родственные связи.

Теория Соссюра и Трира получила поддержку и дальнейшее развитие в многочисленных трудах по лингвистике и семантике. Их идеи восприняли Стивен Ульман, Джон Лайонс и Юджин Найда, а в области библейской лексикологии – Джон Сойер, Эрхардт Гутгеманс, Кеннет Бернер и сам Найда.[4] Поскольку каждое слово функционирует в рамках поля или области, Найда (как и Джеймс Барр) заключает: «Слова не несут в себе все те значения, которые они могут иметь в других условиях совместной встречаемости».[5]

В литературе этот принцип был воспринят представителями русского формализма, в том числе Владимиром Проппом, а позднее во Франции А. Ж. Греймасом. Они разработали так называемую «повествовательную грамматику». Наличие героя и злодея – непременный атрибут большинства рассказов и народных сказаний. Дополнительно обычно присутствуют такие элементы, как помощник героя, стоящая перед ним задача, противники, препятствующие герою в ее осуществлении, а иногда и награда, например, женитьба на царской дочери. Пропп (1895–1970), автор «Морфологии сказки» (1928), родился и получил образование в Петербурге. Его идеи оказали большое влияние на Леви-Стросса и Ролана Барта. Пропп утверждал, что повествование создает свою особую систему, в рамках которой он выделял тридцать одну повествовательную тему, связанную с персонажами истории и их действиями в единую «грамматику». Например: герой покидает родной дом и попадает в затруднительную ситуацию; появляется злодей; герой обманут; герой и злодей вступают в борьбу; злодей побежден и разоблачен; герой женится на царевне, а возможно, и сам становится царем. Пропп насчитывает тридцать одно такое событие.

---

[4] John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), and Lyons, *Semantics*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); and John F. A. Sawyer, *Semantics in Biblical Research* (London: SCM, 1972).

[5] Ср. E. A. Nida and Johannes P. Louw, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols. (New York: United Bible Societies, 1988, 1989), and Erhardt Guttgemanns, *Forum Theologie Linguisticae* (Philadelphia: Pickwick, 1973).

Альгирдас Греймас (1917–1992) родился и получил образование в Литве, но, проведя три года во Франции, вернулся обратно в 1944 г. Там он активно сотрудничал с Леви-Строссом и Бартом. Вслед за Проппом он занимался поисками «глубинной структуры», которая, по его мнению, лежит в основе всех повествований. Смысл возникает в результате взаимодействия между знаками (*семиотика*) в рамках лингвистической системы. Как и Соссюр, он считал взаимосвязь между языком и миром условной и определяемой исключительно традицией. Каждый из персонажей повествования может выступать в роли активного субъекта или пассивного объекта, то есть отправителя или получателя. К субъекту и объекту, или отправителю и получателю, он добавляет «помощника» и «противника». В народной сказке им может быть дракон или ведьма. В 1966 г. он предложил именовать их «актантными моделями».[1] Используемая система координат носит преимущественно психологический характер: страсть, власть и знание тоже играют свою роль в истории. Отправитель начинает действие; противник и помощник могут в него вмешаться. Повествование заканчивается победой героя, получающего щедрую награду. У актанта могут быть и подкатегории. Греймас сокращает количество повествований с тридцати одного до двадцати и даже меньше.

Ролан Барт (1915–1980) считается наиболее выдающимся представителем структурализма. Барт вырос в Париже и в 1939 г. окончил Сорбонский университет. После долгой болезни он получил право преподавания грамматики и философии. В 1953 г. он написал «Нулевую степень письма», а в 1957 г. – «Мифологии». Впоследствии он обратился к структурализму и семиотике, написав в 1967 г. «Смерть автора», а в 1970 – книгу о Бальзаке, озаглавленную «S/Z». В конце 1960-х и в 1970-х годах он сотрудничал с Жаком Дерридой и занимался исследованиями в области постструктурализма и марксизма.

Самой легкой для чтения работой Барта можно считать «Мифологии», сборник эссе, демонстрирующих глубинную структуру, лежащую в основе современных мифов. Один из популярных мифов – разыгранный на сцене поединок борцов.[2] В нем отражены представления общества о добре и зле, о страданиях, поражении и справедливости. Он во многом основан на преувеличенных стереотипах. Еще один известный миф – изображение молодых чернокожих мужчин в военной форме. Оно выглядит вполне невинно, но в действительности символизирует славу Французской империи, под флагом которой служат чернокожие солдаты.[3]

---

1 A. J. Greimas, *Semantique Structurale: recherché de methode* (Paris: Larousse, 1966; reprint, Paris: Presses Universitaires, 1986).

2 Roland Barthes, *Mythologies* (London: Jonathan Cape, 1972), pp. 15-19.

3 Barthes, *Mythologies*, p. 116.

В более поздней работе «Элементы семиологии» (французское издание 1964 г.) Барт исследует понятие *системы* у Фердинанда де Соссюра, уделяя особое внимание системам обозначения одежды, пищевых продуктов и даже мебели. Может показаться, что выбор длины юбки или брюк зависит исключительно от погоды или возможности их приобретения. Однако чаще всего этот выбор имеет более глубокий смысл, а именно: какое впечатление мы хотим произвести на окружающих. То же можно сказать и о выборе мебели. Лежащее на поверхности стремление к комфорту скрывает глубинный смысл – желание добиться определенного положения в обществе.[4] Я использовал приведенные Бартом примеры в своей работе «Новые горизонты в герменевтике».

Уже в ранней работе «Нулевая степень письма» (1953) наметились явные тенденции в сторону структурализма. Понятие «нуля» символизирует письмо без стиля, хотя естественное (или лишенное стиля) письмо практически невозможно. В основе любого произведения лежат скрытые классовые или властные интересы. Но примерно с 1967 г. Барт стал наблюдать, что даже различия в рамках лингвистической системы отнюдь не естественны, и от структурализма он перешел к *пост*структурализму и *пост*модернизму. Именно в этих областях развивалось его сотрудничество с Жаком Дерридой (см. шестнадцатую главу).

Если лингвистический знак несет в себе тот или иной смысл только в силу неоднозначности, возникающей внутри языковой системы, неудивительно, что многие пытались провести структурный анализ Библии, в частности библейских повествований. Идея Соссюра о системной взаимосвязи, принимающей форму *различия* или отсутствия, казалось, открыла возможность нового подхода в исследовании библейских текстов.[5] Дэниэл Пэтти предлагает структурное прочтение Гал. 1, 1-10, где Бог и человек представлены как бинарные противоположности. Бог-«отправитель» первым делает шаг к примирению через Христа-«посредника».[6] Дэн Отто Виа проводит структурный анализ притчи о неправедном судье. Повествование переходит из состояния неполноценности (отсутствие справедливости) через противостояние (судья отказывается выслушать вдову) к благополучному исходу и награде (судья принимает решение в ее пользу). Бог, в роли отправителя, дает поручение судье; судья, в качестве субъекта, должен вершить правосудие, хотя в начале истории этот

---

[4] Roland Barthes, *Elements of Semiology* (London: Jonathan Cape, 1967), pp. 25-30 and 58-66.

[5] Cp. Jean-Marie Benoist, *The Structural Revolution* (London: Wiedenfeld and Nicholson, 1978), pp. 3-4.

[6] Daniel Patte, *What Is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress, 1976), pp. 59-76.

принцип нарушается, когда субъектом становится вдова. Виа продолжает тему *актантов*, поднятую Проппом и Греймасом.[1]

В конце 1970-х годов такого рода структурный анализ библейских текстов был чрезвычайно популярной темой в журнале *Семейа*, подзаголовок которого гласил: *Экспериментальный журнал по библейской критике*. Примером может служить девятый номер (1977), в котором Мэри Энн Толберт, Дэн Отто Виа мл., Бернард Скотт, Сьюзан Виттиг и Джон Доминик Кроссан рассуждают о притчах Иисуса. Толберт исследовала притчу о блудном сыне (Лк. 15, 11-32) с точки зрения психоанализа. Она утверждает, что в этой притче «представлена мечта об исполнении желания», а два сына суть «элементы сложного единства».[2] Как и Барт, она уверена в обоснованности идеи множественной интерпретации. Старший сын воплощает в себе строгие моральные принципы, подобно фрейдистскому Супер-Эго; отец – объединяющий центр; а младший сын стремится к единству и целостности. Виа анализирует эту же притчу с точки зрения теории Юнга. Он тоже наблюдает противостояние, неполноценность, осуждение и радушный прием. Скотт предлагает структуралистский взгляд на тот же отрывок в полном смысле этого слова. Он отвергает аллегорическую трактовку образа старшего сына, который, по его мнению, вовсе не олицетворяет фарисейство. Отец, в его понимании, это субъект, а сыновья – объект, однако конфликт сыновей препятствует осуществлению отцовского плана. Скотт приходит к выводу, что притча – это не миф, а его противоположность, поскольку в ней происходит подмена ценностей.

Виттиг тоже отстаивает идею множественного смысла. Притчи, вопреки мнению Додда и Иеремиаса, поливалентны и могут принимать самые разные формы.[3] Идея опирается на теорию знаков или семиотику Чарльза Морриса. Притчи и тексты, пишет Виттиг, содержат многочисленные коды, которые и создают смысл. Они могут носить географический, космологический, экономический характер или, например, обозначать степени родства. Несколько таких систем могут действовать одновременно. Поэтому коммуникативная система, вероятно, содержит в себе истины и ценности, которые не провозглашаются прямо. Получатель знаков может не знать, какой толковательный код заложен в тексте, и по-

---

1 Dan Otto Via, "The Parable of the Unjust Judge: A Metaphor of the Unrealized Self", in *Semiology and the Parables: An Exploration of the Possibilities Offered in Structuralism for Exegesis*, ed. Daniel Patte (Pittsburgh: Pickwick, 1976), pp. 1-32.

2 Mary Ann Tolbert, "The Prodigal Son: An Essay in Literary Criticism from a Psycho-Analytic Perspective", *Semeia 9* (1977): 7; cf. also Mary Ann Tolbert, *Perspectives on the Parables* (Philadelphia: Fortress, 1979).

3 Susan Wittig, "A Theory of Multiple Meaning", *Semeia 7* (1977): 75-103.

пытаться расшифровать его по-своему.[4] Мы остановимся на этом подходе подробно в главе, посвященной теории читательского отклика (глава 15).

Барт предлагает структурный анализ десятой и одиннадцатой глав Книги Деяний, где Бог одновременно посылает видения римскому сотнику Корнилию и апостолу Петру и открывает им свое намерение о язычниках. Барт не был теистом, но мысль о присоединении к новой церкви людей, прежде лишенных этой возможности, вполне соответствовали его политическим взглядам. Он попытался расшифровать код отрывка.[5] Этот код помогает понять главный, порой завуалированный смысл. Так, в другой работе Барт утверждает, что Бальзак создает чересчур привлекательное представление о жизни французских интеллектуалов среднего класса. В десятой главе Деяний Барт исследует повествовательный код. «В Кесарии был некий муж, именем Корнилий, сотник из полка, называемого Италийским». Исторический код здесь накладывается на семический код «благочестивый» и последующий хронологический код. Опираясь на теорию Проппа и Греймаса, Барт определяет код действий. Следующая цепочка событий включает в себя вопрос Петра и ответ на него. Этот сравнительно короткий отрывок воспроизводит рассказ о видениях Петра и Корнилия. Барт заключает, что главный мотив этого текста – прежде всего общение, а не исследование.

Можно привести и другие похожие примеры. Жан Калло анализирует рассказ об искушениях Иисуса в пустыне.[6] Дух отводит Иисусу роль получателя, которому дьявол, отправитель, посылает тексты, а Слово Божье помогает справиться с искушением. Калло полностью повторяет идеи Проппа и Греймаса. Эдмунд Линч предлагает анализ скорее в духе Клода Леви-Стросса, изучая рассказы о рождении Христа и сравнивая Елизавету с Марией, а Иоанна Крестителя с Иисусом.[7] Барт писал и о поединке Иакова с ангелом (Быт. 28, 10-17). Однако мне бы не хотелось повторяться.[8]

Структурализм начал отступать по мере того, как ученые стали все чаще принимать во внимание следующие три фактора. (1) Из поздних работ Барта, написанных в период его сотрудничества с Фуко, Дерридой

---

4 Wittig, "Theory of Multiple Meaning", p. 91.

5 Roland Barthes, "A Structural Analysis of a Narrative from Acts X-XI", in *Structuralism and Biblical Hermeneutics: A Collection of Essays*, ed. and trans. Alfred M. Johnson (Pittsburgh: Pickwick, 1979), p. 117; cf. pp. 109-39.

6 Jean Calloud, *Structural Analysis of Narrative* (Philadelphia and Missoula: Scholars Press, 1976), pp. 47-108.

7 Edmund Leach, "Structuralism and Anthropology" in *Structuralism: An Introduction*, ed. David Robey (Oxford: Oxford University Press, 1973), pp. 37-56.

8 Anthony C. Thiselton, "Structuralism and Biblical Studies: Method or Ideology?" *Expository Times* 89 (1978): 329-35.

и другими, стало ясно, что так называемые структуры носят столь же произвольный характер, как и другие аспекты языка. Признание такого рода относительности привело к расцвету *постструктурализма*, представители которого еще активнее подчеркивали бесконечное многообразие форм. (2) Многие стали задаваться вопросом о том, действительно ли структурализм проливает свет на смысл текста? Дж. Л. Креншо предложили выразить свое мнение по поводу структурного анализа притчи о неправедном судье, проделанного Виа. По его справедливому замечанию, весьма сомнительно, что структурное прочтение сможет «внести что-то новое в наше понимание этой истории. Признаюсь, меня смущает отсутствие объективных критериев в распределении актантных ролей».[1] (3) В структурализме нарушается связь между текстом и *историей или жизнью человека*. В библеистике традиционно принято было изучать *Sitz im Leben* или исторический контекст, а не литературный жанр текста.

И все же Барт, как и многие другие, действительно стремились найти структуру, скрытую в глубинах текста. Мы будем подробнее говорить об этом, когда речь пойдет о герменевтике подозрения Рикера. Стоит упомянуть и об акценте Хабермаса на «интересе», а также о его критике Гадамера. Ни то ни другое до сих пор не утратило своей актуальности. Правда и то, что, как утверждают Соссюр и Трир, смысл возникает как следствие «различий» между частями целого. Тем не менее, герменевтика предполагает изучение как истории, так и языка, а при необходимости и богословия.

4. Постструктурализм и семантика в контексте библеистики

Тема поструктурализма уже была частично затронута в разделе, посвященном структурализму. Но как отмечает Стеррок, если Леви-Стросса и Лакана можно назвать «универсалистами» (т. е. они считают структуры внутренне присущими тексту и «объективными»), то «Деррида... Барт и Фуко – ярые противники трансцендентных философских систем, навязывающих своим приверженцам то или иное внешнее господство».[2] Если же Леви-Стросс и Лакан универсалисты, то поздний Барт, Фуко и Деррида – релятивисты, пропагандирующие постструктурализм. Код, или канал, по которому к нам поступает содержание текста, столь же произволен, как и язык в качестве обозначающего в представлении Соссюра. Он полноценное отражение субъективных интересов людей одной расы,

[1] J. L. Crenshaw, "Response to Dan O. Via", in *Semiology and the Parables*, p. 54.

[2] John Sturrock, ed., *Structuralism and Since: From Levi-Strauss to Derrida* (Oxford: Oxford University Press, 1979), p. 4.

общественного класса и т. п. Барт все чаще использовал этот подход, начиная с середины 1960-х. Поскольку смысл текста определяется интересами человека, он субъективен и «отложен». В своей книге «Удовольствие от текста» (1973) Барт говорит о тексте как об отмене «наименований» (называния средствами языка). Использование нескольких кодов, на первый взгляд, позволяет взглянуть на текст с разных точек зрения и извлечь множество разных значений. Но слишком широкий смысл может означать отсутствие всякого смысла и способствовать *распаду* текста. Тема и содержание перестают существовать.

Упразднение стало главной темой книги Кевина Ванхузера «Искусство понимания текста».[3] Три основные главы первой части называются «Упразднение автора», «Упразднение книги» и «Упразднение читателя».[4] По словам Ванхузера, Барт отказывается наделить какой-либо текст четко определенным смыслом, тем самым «давая толчок действиям, которые вполне можно назвать противными богословию… Отрицать наличие в тексте единого смысла – значит отвергнуть Бога».[5] На той же странице Ванхузер цитирует замечание Дерриды: «Деконструкция – это смерть Бога в переложении на письмо». Но Ванхузер доказывает, что деконструкция практически тождественна постструктурализму. Хотя некоторые называют деконструкцию серьезной положительной философией, это движение стоит на пороге постмодернизма. Постмодернистские взгляды Дерриды, а возможно, и Ричарда Рорти и Стэнли Фиша, едва ли можно датировать «серединой двадцатого века», поэтому мы отложим дальнейшую характеристику этого течения и вернемся к ней в разговоре о постмодернизме в главе XVI. Тогда же мы поговорим о Фуко и Франсуа Лиотаре.

В заключение данной главы хотелось бы кратко остановиться на важных исследованиях в области семантики, проделанных Джеймсом Барром (1924–2006), трудившимся в Эдинбурге, Манчестере и Оксфорде. В 1961 г. он опубликовал свою «Семантику библейского языка».[6] Барр тоже опирался на общелингвистические принципы Соссюра, но его исследования были скорее в области лингвистики, чем структурализма. Он придавал большое значение предложенному Соссюром различию

---

[3] Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998). Кевин Дж. Ванхузер. *Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания*. Черкассы: Коллоквиум, 2007.

[4] Vanhoozer, *Is There a Meaning?* pp. 37-196.

[5] Vanhoozer, *Is There a Meaning?* p. 30; cf. Roland Barthes, "Death of Author", in *The Rustle of Language*, trans. R. Howard (New York: Hill and Wang, 1986), p. 54.

[6] James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

между синхроническим (в настоящий момент) и диахроническим (историческим) исследованием языка. Предметом последнего нередко становился не смысл слова, а его история. Будучи специалистом в области Ветхого Завета, Барр подвергал безжалостным нападкам всякое смешение этих двух типов исследования, а также склонность некоторых ученых использовать такого рода заблуждения для противопоставления иудейского и греческого способа мышления. Он утверждал, что этим в полной мере страдают такие работы, как «Богословский словарь Нового Завета» под редакцией Г. Кителя, «Сравнительный анализ иудейской и греческой мысли» Торлифа Бомана и «Израиль: Жизнь и культура» Й. Педерсена.[1]

Кроме того, Барр утверждал, что результаты библейских лингвистических исследований часто определяются чрезмерно тщательным отбором примеров и без обращения внимания на зарекомендовавшие себя общелингвистические принципы. К примеру, предположение, что древнееврейский язык более конкретен, чем греческий, основывается на таких специально подобранных примерах, как «человек сильный» и «слово истины».[2] Педерсен глубоко заблуждается, особенно когда называет древнееврейский язык примитивным. Многие полагают, что лингвистическая и мыслительная структуры отражают друг друга, тогда как, с точки зрения Соссюра, эта взаимосвязь относительна и основывается только на традиции. Исследования Педерсена, Бомана и многих других демонстрируют невежество или пренебрежение законами лингвистики. Барр пишет: «Грамматическая категория рода служит ярчайшим примером лингвистической структуры, которая не может считаться отражением мыслительной структуры».[3] Оценка древнееврейского языка как более динамичного, в сравнении с греческим, основана на том же заблуждении.

Барр критикует и сомнительную практику «этимологизации». Создается впечатление, что этимология открывает для нас суть смысла, но это всего лишь «сомнительный гомилетический трюк». Диахронический анализ показывает, что история слова – это еще не его смысл.[4] Особенно резкой критике подверглись принципы составления первых томов «Богословского словаря» Г. Киттеля. Барр осуждает так называемый «незаконный перенос полноты смысла», диктующий, что смысл слова,

---

1 Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. G. W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76; German from 1933); T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (London: SCM, 1960); and Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1926, 1940; 2nd ed., vol. 2, 1963).

2 Barr, *Semantics*, pp. 29-30.

3 Barr, *Semantics*, p. 40.

4 Barr, *Semantics*, pp. 114-60.

извлеченный из нескольких отрывков, остается неотъемлемой частью смысла этого слова в любом контексте.[5] В заключение он предлагает более достойные методы исследований в области библейского богословия.

«Семантика библейского языка» Барра проливает яркий свет на роль лингвистики в библейской интерпретации. Она стала ценным вкладом в герменевтику. Его последующие работы содержат в себе немало отрицательных моментов, но это никоим образом не умаляет его заслуг в области семантики, даже если, по словам некоторых, он порой склонен к преувеличению.

5. Дополнительная литература

1. О герменевтике Барта

Barth, Karl, "Holy Scripture", in *Church Dogmatics* I/2, edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), sect. 19, pp. 457-83.

________, "The Strange New World within the Bible", in Barth, *The Word of God and the Word of Man*, translated by D. Horton (London: Hodder and Stoughton, 1928), pp. 28-50.

Torrance, T. F., *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910-1931* (London: SCM, 1962), pp. 63-95 and especially pp. 95-105 and 118-132.

Weber, Otto, *Karl Barth's "Church Dogmatics" : An Introductory Report*, translated by A. C. Cochrane (London: Lutterworth, 1953), pp. 57-72).

Work, Telford, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 67-100.

2. О новой герменевтике

Achtemeier, Paul J., *An Introduction to the New Hermeneutic* (Philadelphia: Westminster, 1969), pp. 116-32 and 149-65.

Ebeling, Gerhard, "Word of God and Hermeneutic", in *New Frontiers in Theology*, vol. 2, *The New Hermeneutic*, edited by James M. Robinson and J. B. Cobb, Jr. (New York: Harper and Row, 1964), pp. 78-110.

Fuchs, Ernst, "The New Testament and the Hermeneutical Problem", in *New Frontiers in Theology*, vol. 2, *The New Hermeneutic*, edited by James M. Robinson and John B. Cobb, Jr. (New York and London: Harper and Row, 1964), pp. 111-163.

________, *Studies of the Historical Jesus*, translated by A. Scobie (London: SCM, 1964), pp. 194-206.

---

5 Barr, *Semantics*, pp. 218 and 222; cf. pp. 206-62 on Kittel.

Thiselton, Anthony C., "The New Hermeneutic", in *New Testament Interpretation*, edited by I. H. Marshall (Exeter: Paternoster, 1972), pp. 308-33.

3. О структурализме и постструктурализме

Ванхузер Кевин. *Искусство понимания текста.* Черкассы: Коллоквиум, 2007.

Barthes, Roland, Francois Bovon, and others, *Structural Analysis and Biblical Exegesis*, translated by A. M. Johnson (Pittsburgh: Pickwick, 1974), pp. 1-33.
Johnson, Alfred M., ed., *Structuralism and Biblical Hermeneutics: A Collection of Essays* (Pittsburgh: Pickwick, 1979), pp. 1-28 and 109-44.
Sturrock, John, ed., *Structuralism and Since: From Levi-Strauss to Derrida* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 1-15 and 52-79.
Vanhoozer, Kevin J., *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), pp. 15-32.

4. О семантике Джеймса Барра

Barr, James, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 21-45 and 206-46.
Thiselton, Anthony C., "Semantics and New Testament Interpretation", in *New Testament Interpretation*, edited by I. Howard Marshall (Exeter: Paternoster, 1977), pp. 75-88 (part of the essay).

Глава 11

Герменевтика Ганса Георга Гадамера. Второй поворотный момент

Мы уже познакомились с изменениями, которые произошли в герменевтике после первого великого поворотного момента, связанного с творчеством Шлейермахера. Следующий наступил в двадцатом веке благодаря Гадамеру. Он отделил герменевтику от рационализма Просвещения, сохранив ее историчность в новом понимании. Гадамер пошел дальше, чем Гегель и Дильтей, находясь в то время под значительным влиянием Хайдеггера. Он отверг идею ценностно-нейтральной науки, по крайней мере применительно к герменевтике.

1. Происхождение, предшественники и ранние годы жизни Гадамера

Ганс Георг Гадамер (1900–2002) родился в Марбурге. Его мать умерла, когда мальчику было всего четыре года, но Гадамер был твердо уверен, что унаследовал от нее некую «религиозность».[1] Отец Гадамера, Йоханнес, увлекался науками. Он надеялся, что Ганс Георг пойдет по его стопам, с презрением отзываясь о «болтливых профессорах» (*Schwätzprofessoren*), изучавших гуманитарные науки и литературу.[2] Тем не менее, когда Ганс Георг поступил в университет, отец дал ему возможность самому выбрать специальность.

Гадамер учился в хорошей школе, где писал эссе по литературе и философии Платона, интерес к которой он сохранил на всю жизнь.

[1] Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A Biography*, trans. Joel C. Weinsheimer (New Haven and London: Yale University Press, 2003), p. 21.

[2] Hans-Georg Gadamer, "Reflections on My Philosophical Journey", in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Edwin Hahn (Chicago and La Salle, Ill.: Open Court, 1997), p. 3; cf. pp. 3-63.

В университете Бреслау он изучал литературу, языки и философию, много читал Лессинга, Канта и Кьеркегора. В Марбурге, куда он перевелся позднее, Гадамер изучал философию под руководством неокантианца Пауля Наторпа и Николая Гартмана. Большой интерес у молодого Гадамера вызывали споры о природе и границах разума, а также о его связи с наукой. Летом 1919 г. он посетил лекции Ричарда Хёнигсвальда по философии науки, благодаря которым еще глубже познакомился с неокантианством, с его неопределенностью в вопросе о границах разума и акцентом на важности науки. Его интерес в этой области особенно возрос после поступления в том же году в Марбургский университет, где его наставниками были Наторп и Гартман.

В то же время Гадамер продолжал изучать историю искусств и в 1922 г. завершил свои занятия защитой диссертации под названием «Сущность удовольствия в диалогах Платона». В том же году он заболел полиомиелитом. Именно в 1922 г. Гадамер начал задумываться о важном различии между «вечными» абстрактными «проблемами» и насущными вопросами, возникающими в конкретных жизненных ситуациях. Эта идея стала центральной в его главном герменевтическом произведении «Истина и метод».[1] В ней Гадамер пишет: «Проблемы – это не настоящие вопросы, возникающие сами по себе, ответ на которые определяется их собственным смыслом. Проблемы можно лишь принять такими, какие они есть».[2] Кантовские «проблемы» существуют как неподвижные точки, «подобно звездам в небе».[3]

В следующем году (в апреле-июле 1923 г.) Гадамер совершил поездку во Фрайбург, где познакомился с Мартином Хайдеггером (1889–1976), которого ученики называли «тайным королем» философии и «великим Хайдеггером». Поначалу Гадамер был разочарован. Но вскоре Хайдеггера вызвали в Марбург, и там он приступил к работе над исторической теорией познания, которая отличалась от более абстрактной системы Римско-католической церкви и томизма. Хайдеггер признавал, что ход его мыслей определялся не только философией. С одной стороны, он изучал историчность и исторический разум; с другой стороны, он писал: «В моих поисках меня сопровождали молодой Лютер и модель Аристотеля... Кьеркегор побуждал меня к активным действиям, а Гуссерль помогал видеть

---

1 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd English ed. (London: Sheed and Ward, 1989), p. 376; German, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960; 2nd German ed. 1965, 5th German ed. 1986).

2 Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, p. 84.

3 Gadamer, *Truth and Method*, p. 377.

яснее».[4] Со временем Гадамер разделил точку зрения Хайдеггера в акценте на «историчности» (идеи о том, что все обусловлено своим местом в истории), но не представления о субъективности сознания индивидуума как об отправной точке изучения феноменологии.

Хайдеггер работал в Марбургском университете с 1923 по 1927, (год выхода в свет книги «Бытие и время»), вместе с Рудольфом Бультманом, Гартманом и Наторпом в области философии, а также с Гадамером, Ханной Арендт и Гансом Йонасом. В 1928 г. Хайдеггер вернулся во Фрайбург, чтобы занять место профессора, перешедшее к нему от великого Эдмунда Гуссерля. В Германии это были годы стремительной инфляции, и Гадамер вспоминал позднее о материальной помощи, которую он получал от Хайдеггера (15 ноября 1923 г. немецкая марка стоила четыре триллиона долларов; люди практически ничего не могли себе позволить купить). В те годы Хайдеггер вместе с Гадамером изучал взгляды Вильгельма Дильтея и Шлейермахера на «искусство понимания». Дильтей выдвинул предположение, что герменевтику можно использовать в качестве особой методики в изучении гуманитарных наук, или *Geisteswissenschaften*.

Кроме того, Хайдеггер вел семинары по этике Аристотеля. В годы, предшествующие написанию «Бытия и времени», Хайдеггер отказался от абстрактных понятий и приступил к исследованию примитивного временного ощущения бытия, свойственного грекам, в противоположность латинизации средневековой схоластики. Он делал особый акцент на силе поэтического слова. Гадамер высоко ценил эти аспекты творчества Хайдеггера, особенно в работах, посвященных искусству. К 1928 г. Гадамер закончил свою диссертацию на соискание права преподавания. Она была посвящена диалектической этике Платона, в частности диалогу «Филеб». Хайдеггер оставался его наставником и одним из экзаменаторов. Гадамер стал *приват-доцентом*, а позднее ассистентом Карла Лёвита в университете Марбурга.

Все это позднее позволило Гадамеру сказать, что Платон и *phronēsis*, или практическая мудрость, более важны для него, нежели «Истина и метод» и герменевтика.[5] И все же эта ранняя встреча с Хайдеггером оказала серьезное влияние на его герменевтику. Хайдеггеровское понятие *Dasein* (бытие присутствия) навело его на мысль о противопоставлении абстрактных проблем и вопросов, возникающих в конкретных исторически обусловленных обстоятельствах человеческой жизни. И ученик, и учитель со временем отвергли идею Гуссерля о сознании индивидуума

---

[4] Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (reprint, Frankfurt: Klostermann, 2005), 63:5, cited by Grondin.

[5] Gadamer, “My Philosophical Journey», pp. 9-10.

как об отправной точке своих исследований. Оба отделяли мудрость от инструментального разума Канта и Аристотеля. Более того, мудрость, по их мнению, могла способствовать возрождению новой аристотелевской науки. Наконец, Хайдеггер отводил интерпретации центральное место. В книге «Бытие и время» он писал: «В интерпретации... мы "видим" их (окружающие нас предметы) *как* стол, дверь или экипаж...»[1] «Круг» понимания имеет непосредственное отношение к структуре смысла. «*Если мы рассматриваем этот круг как порочный и пытаемся избежать его... значит, акт понимания был неправильно понят нами с самого начала*».[2] Иными словами, у Хайдеггера и Гадамера понимание и толкование носят *условный, исторический и временной* характер и основаны на *предварительном понимании*. Именно эта мысль занимает главное место в работе «Истина и метод», где *метод* служит пренебрежительным обозначением *рационализма* Рене Декарта, просветителей и тех, для кого человеческое сознание служит нейтральной отправной точкой научных исследований.

Гадамер и Хайдеггер рассматривают этот подход как во многом способствующий развитию науки и техники, но совсем не подходящий для жизни. Ведь жизнь не может быть ценностно-нейтральной. Хайдеггер и Бультман отдают предпочтение экзистенциальной точке отсчета. Хайдеггер определяет предметы с точки зрения их предназначения. Все находящееся у нас под рукой невозможно определить теоретически. Так молоток, если он находится у нас под рукой, представляет собой орудие для забивания гвоздей, а не сочетание дерева и металла (*zuhandenheit*).[3] Практические взаимоотношения между нами определяют его как инструмент, имеющий свое собственное *предназначение*. Гилберт Райл считал способность к абстракции признаком высокой культуры, и потому критически отзывался о теории Хайдеггера. Но Хайдеггер так же, как и поздний Людвиг Витгенштейн, и Гадамер, не отрицал *способности* человека к абстракции, утверждая лишь, что это не лучший способ познания смысла и истины.[4]

Гадамер, находясь под влиянием Хайдеггера и Кьеркегора, был глубоко убежден, что истину и Бытие нельзя изучать путем объективизации

---

1 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), p. 188 (German, p. 148; cf. pp. 188-95).

2 Heidegger, *Being and Time*, p. 194 (German, p. 153), курсив автора.

3 Heidegger, *Being and Time*, p. 98 (German, p. 69).

4 Gilbert Ryle, *Collected Papers*, 2 vols. (London: Hutchinson, 1971), 1:268 (from his review of Being and Time). Cf. Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1980), p. 198 n. 139.

и обобщения. В отличие от позднего Витгенштейна, он отвергал «тягу к обобщению» как «научный метод»,[5] соглашаясь с Бультманом относительно необходимости «де-объективизации». Ганс Йонас находил эту идею в трудах гностиков, чья космология носила преимущественно экзистенциальный характер. Хайдеггер пишет: «Реляционную реальность этого обозначающего мы называем "значимостью". Это и есть основа мироустройства».[6] Декарт, напротив, считает онтологически определяющим по существу свойством *протяженность*. В представлении Декарта, мир – это внешняя пространственно-временная реальность. У Хайдеггера и Гадамера «мир» – понятие не пространственное, а созидаемое историческими личностями в контексте времени. Противопоставляя «истину» и «метод», Гадамер имеет в виду рационалистское понятие «метода» Декарта. Хайдеггер тоже избирает Декарта мишенью для своих нападок. Он начинает с понятия *Dasein*, или *бытия присутствия*. Выражения «рукой подать» или «в два счета» дают более «реальное» представление об измерениях, чем «две мили» или «сто ярдов».[7]

Понимание, по словам Хайдеггера и Гадамера, приходит еще до высказывания. Произнесенное суждение для Хайдеггера – «производная» интерпретации.[8] У Гадамера высказывания могут использоваться в разных целях, в том числе пропагандистских. Цели зачастую бывают важнее высказываний, а само высказывание не дает гарантии объективности. Вольфхарт Панненберг и другие считают недооценку когнитивных утверждений ахиллесовой пятой теории Гадамера и Хайдеггера. Хайдеггер утверждает: «Общение не имеет ничего общего с передачей индивидуального опыта, с обменом мнениями или пожеланиями».[9] Но всегда ли происходит именно так? Витгенштейн в своих поздних работах выражает эту мысль с большей осторожностью: «То, что мы называем "описаниями", имеет свое особое предназначение».[10] Мы должны «решительно порвать с мыслью о том, что язык всегда действует одинаково, всегда служит достижению одной и той же цели – передаче мыслей о домах, о боли, о добре

---

5 Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"* (Oxford: Blackwell, 1969), p. 18.

6 Heidegger, *Being and Time*, p. 120 (German, p. 88).

7 Heidegger, *Being and Time*, p. 140 (German, p. 105).

8 Heidegger, *Being and Time*, p. 195 (German, p. 154).

9 Heidegger, *Being and Time*, p. 205 (German, p. 162).

10 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, German and English, English text trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967), section 291.

и зле или о чем угодно другом».[1] Вот почему он постоянно проводит границу между смыслом и практическим применением.

В 1930-е годы Гадамер стал еще больше увлекать поэзией, произведениями Кьеркегора и Платона. В 1934 г. Хайдеггер, сотрудничая с нацистами, стал ректором Фрайбургского университета, но позднее, в том же году, он порвал с ними, разочарованный их антисемитизмом. Тогда же Гадамер начал преподавание в Киле. В 1935 г. власти отклонили его прошение о назначении на должность профессора в Марбурге, вероятно, из-за помощи, которую он оказывал евреям. В 1936 г. он прочел курс лекций по предмету «Искусство и история». Впоследствии это станет одной из главных тем «Истины и метода». Посещал он и лекции Хайдеггера на тему «Истоки произведения искусства». Наконец, прежде чем перебраться в Лейпциг, в 1937 г. Гадамер стал сначала внештатным, а затем штатным профессором в Марбурге.

Темы и вопросы, к которым Гадамер проявлял интерес, работая в Лейпцигском университете, впоследствии дадут о себе знать в «Истине и методе»: он выступал с лекциями об искусстве и истории, а также о Гегеле и Платоне. Его преподавательская деятельность включала широчайшее многообразие тем, в том числе философия Канта и Аристотеля, романтизм, поэзия Рильке и предшественники Сократа. Тем временем в философии Хайдеггера произошли изменения. После резкого «поворота» (*Kehre*) его взглядов от экзистенциализма он обратился к теме поэзии и языка. На поздних этапах своего творчества Хайдеггер пришел к выводу, что человечество «выпало из Бытия».[2] Их пути с Гадамером разошлись, осталась лишь общая уверенность в важности и силе откровения искусства, в творческой силе поэзии, их общая попытка отказаться от дуализма и идеи герменевтического круга. Гадамер отмечает: «Моя миссия отличается от миссии Хайдеггера… который искал язык более подходящий, чем язык католичества».[3] На похоронах Хайдеггера в 1976 г. Гадамер говорил о «Бытии» у Хайдеггера как о явлении, подобном «Богу», хотя многие не согласились бы с таким отождествлением.

Нами рассмотрен широкий контекст творчества Гадамера. Как однажды заметил Панненберг: «Жаль, что один человек, а именно Хайдеггер, имел такое влияние на огромное множество людей». Хайдеггер признавал изменения, произошедшие в его философии, но называл их «поворотом» (*Kehre*), а не движением назад. В работе «На пути к языку» он пишет: «Я оставил прежние убеждения не для того, чтобы поменять их на другие.

---

[1] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 304.

[2] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959), p. 37. On the later Heidegger, cf. Thiselton, *The Two Horizons*, pp. 327-42.

[3] Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, p. 24.

Это произошло потому, что и прежние убеждения были всего лишь этапом на моем пути. Неизменен… только сам путь».[4]

2. «Истина и метод». Часть I. Критика «метода» и «мир» искусства и игры

Мы уже поняли, что Гадамер отличает «формальный разум» Рене Декарта (1596–1650) и рационалистов от мудрости (*phronēsis*), необходимой в жизни и в герменевтике. В «Истине и методе» Гадамер проводит границу между «методом», или рационализмом Декарта, и «исторической» традицией Джамбаттиста Вико (1668–1744) и Римской *sensus communis* (здравый смысл). Его идеи произвели настоящий переворот в западной философии, поскольку традиция Вико оказалась практически погребена между светской философией Просвещения и последовавшими за ней рационализмом и эмпиризмом до Гегеля и Дильтея. Уже на ранних этапах своего творчества, изучая Платона, Гадамер убедился в важности постановки полезных вопросов.

Что же должно занять место разума в понимании Декарта? Гадамер указывает, что изучение герменевтики начинается «с опыта искусства и исторического предания».[5] Часть I озаглавлена «Изложение проблемы истины в применении к познанию искусства». Какова же роль метода, спрашивает Гадамер, для *Geisteswissenschaften*, или гуманитарных наук, литературы и общественных наук? В области естественных наук все, вероятно, не так сложно, если представить себе науку в понимании Дройзена, Мила или даже Дильтея. В основе же гуманитарных наук, или *Geisteswissenschaften*, лежит *Bildung*, или культура становления. Для Гадамера понятие *Bildung* включает в себя нечто большее, чем культура. Оно участвует в становлении человека и носит почти этический характер. Оно, без сомнения, связано с образованием и предполагает прежде всего «открытость всему иному».[6]

Вико, в отличие от софистов, удалось сохранить мудрость, или *prudentia*, древних. Он развивает идею «этого» общинного смысла, который имеет решающее значение в практической жизни. В ней есть нечто общее с понятием «здравого смысла» у Томаса Рейда и в шотландской философии, а также с остроумной сатирой Шефтсбери. В конце концов эта идея нашла выражение в пиетизме с его акцентом на человеческом сердце, типичным представителем которого в континентальной Европе следует

---

[4] Martin Heidegger, *On the Way to Language* (New York: Harper and Row, 1972), p. 7.

[5] Gadamer, *Truth and Method*, p. xxiii.

[6] Gadamer, *Truth and Method*, p. 17.

считать Этингера. Он выступал с критикой герменевтики Вольфа как излишне рационалистической, предпочитая открывать для себя «более полный» смысл Писания. Однако немецкие просветители и Кант заставили людей забыть об этой традиции.

В своей книге Гадамер отводит значительное место Канту и его теории человеческого суждения. Кант, как и Декарт, индивидуалист, которому чужды понятия общности, традиции и истории. Вопросы, связанные с сообществом, он считает делом вкуса. Но вкус не есть познание и истина: «Мы должны обратиться к проблеме *эстетики*».[1] Кант оставил нам в наследство субъективную эстетику, «где красота целиком определяется вкусами человека, ее оценивающего».[2] Но эстетика не искусство, а его концептуализация. Гегель прослеживает прямую связь между ними и «историческим» опытом (*Erlebnis*). «Понятие *erleben* означает, прежде всего, что человек еще жив в тот момент, когда происходит то или иное событие».[3] В 1905 г. Дильтей отдавал предпочтение жизненному опыту и поэзии. Шлейермахер, Дильтей и Штефан Георге придерживались философии, которая отвергала «механизацию жизни в массовом бытии современности» (с. 63). Категория *Erlebnis* становится эпистемологической. Считается, что символ имеет метафизическое происхождение, а аллегория вновь получает широкое распространение.

Тем не менее, *абстракция* остается частью эстетического сознания. «Мне кажется, что непрочность этой позиции доказал уже Кьеркегор. У многих писателей эстетика превратилась в историю мировоззрений». Однако, как пишет Гадамер: «*Всякое соприкосновение с языком искусства – это соприкосновение с незавершенным событием и само является частью этого события*» (с. 99, курсив автора). Эта мысль напоминает позднюю философию Хайдеггера.

Далее в первой части Гадамер переходит к теме онтологии произведения искусства и его значения для герменевтики. Он вводит понятие «игры», согласно которому «игра только тогда достигает своей цели, когда играющий полностью погружается в нее» (с. 102). «Игра имеет место и там, где нет субъектов, играющих в нее» (с. 103). Правила игры существуют независимо от игроков. «*Превосходство игры над сознанием играющего* общепризнано» (с. 104, курсив автора). Игроки погружаются в игру; ее правила определяют их действия и мир, в котором они живут. Это нечто иное по сравнению с ролью наблюдателя. «Каждая игра ставит

---

1 Gadamer, *Truth and Method*, p. 41, курсив автора; cf. pp. 30-42.

2 Gadamer, *Truth and Method*, p. 42-55. Cf. I. Kant, *Critique of Judgement*, trans. Werner Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1987).

3 Gadamer, *Truth and Method*, p. 61. Номера страниц в скобках указаны по этому изданию.

определенную задачу перед человеком, который в нее играет» (с. 107). Ребенок с упоением предается игре; для взрослого все еще серьезнее. Они оба поглощены происходящим. «Игра вовлекает их в свою сферу» (с. 109).

Эти законы Гадамер применяет к искусству. «Следовательно, бытие искусства не может определяться как предмет эстетического сознания... *Оно представляет собой часть процесса бытия изображения* и по существу принадлежит игре как таковой» (с. 116, курсив автора). Онтологические последствия сказанного таковы, что новая объективность находится в игре и искусстве, а не в человеческом сознании, как полагал Декарт. Каждое следующее изображение (или представление) может отличаться от предыдущего, но всех их объединяет характер игры или произведения искусства. Подлинная сущность игры или произведения искусства неотделима от их практического воплощения. То же можно сказать и о празднике, который *существует в* торжествах по его поводу. В реальности и онтологии важно историческое временное событие. Праздник существует, только если его отмечают. В лютеранском богословии, пишет Гадамер, проповедь выполняет свою функцию, будучи живым словом. Джоэл Вайншаймер, составивший комментарий к «Истине и методу», включил в свою книгу весьма полезный раздел, посвященный этому вопросу и содержащий множество примеров.[4]

В этом заключена суть первой части. Мы познаем окружающую действительность не через сознание человека, как писал Декарт, а лишь приобщаясь к ней и испытывая на себе ее образовательное воздействие. Подобно играм, праздникам и концертам, она, возможно, не принимает одну и ту же форму, но всегда отражает то, что Витгенштейн называет «семейным сходством». Их можно уподобить музыкальной партитуре. Гадамер завершает первую часть книги рассуждениями о картине (*Bild*), оригинале (*Ur-bild*), игре (*Spiel*), изображении, знаках и времени. Наконец, он сравнивает герменевтику реконструкции Шлейермахера, которую он считал несостоятельной и отчасти ошибочной, с более предпочтительной для него интегративной герменевтикой Гегеля.

Гадамер сомневается, что Шлейермахер избрал правильный подход. Он предпочитает идти по стопам Гегеля. Шлейермахер, по его мнению, был одержим *первоначальным* смыслом текста. Гадамер разделяет идею круговой взаимосвязи между частями и целым, хотя и не считает ее новой. У Шлейермахера, в отличие от Землера, свои богословские интересы.

---

[4] Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of "Truth and Method"* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 111; cf. also Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason* (Cambridge: Polity Press, 1987), and Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 313-30.

Дильтей позднее отказался от каких-либо догматических целей. Однако Ф. А. Вольф, Ф. Аст, Шлейермахер (и даже Дильтей) пытаются более тесно увязать герменевтику с «техническим» разумом, или обучающим приемом. Они стараются этим внести свой вклад в искусство понимания, но «Шлейермахер в конечном счете тоже называет свою герменевтику обучающим приемом».[1] Он все еще находится под сильным влиянием романтизма, утверждает Гадамер, и не был достаточно открыт навстречу культуре Просвещения. Заслугой Шлейермахера он считает акцент на *сообществе* и уверенность в том, что *Verständnis* (понимание) близко *Einverständnis* (взаимопониманию, или согласию). В то же время Шлейермахер не уделяет достаточного внимания содержанию того, *что* мы пытаемся понять и по поводу чего приходим к согласию, сосредоточивая все свое внимание на человеческом сознании. Но что сказать о темах, затронутых разными учеными?

«Историческая интерпретация в понимании Шлейермахера, – заключает Гадамер, – носит излишне субъективистский характер. Вопросу и ответу уделяется минимум внимания. В конце концов он становится жертвой восемнадцатого века».[2] Дильтей смотрел на проблему по-другому. Гадамер высоко ценит «блестящие замечания» Шлейермахера о грамматической интерпретации, одновременно критикуя его склонность к догматике в рассуждениях о содержании.[3] В данном случае, по мнению Гадамера, речь идет об изоляции понимания.

Не следует ли считать критику Гадамера преувеличением? Вполне возможно, ведь он имеет в виду прежде всего творческую мысль и произведения искусства. Он полагает, что в этом вопросе Шлейермахер находился под сильным влиянием Канта. Шлейермахер, тем не менее, задавался вопросом о том, какие процессы и механизмы приводит в движение текст. Большое значение для него имеет и «укорененность» библейского текста в конкретной ситуации. Он говорит о «преображении в иное» как о явлении слишком «психологическом» или «субъективистском». Джорджия Варнке утверждает, что, по мнению Гадамера, Шлейермахер так и не смог отказаться от «картезианской уверенности», метода и приоритета человеческого разума.[4]

Гадамер называет Шлейермахера ведущим представителем исторического романтизма. Определяя герменевтику как «искусство избегать недоразумения», Шлейермахер, тем не менее, склоняется в сторону науки. В основе его рассуждений об «ином» лежит всего лишь интерсубъектив-

[1] Gadamer, *Truth and Method*, p. 178.

[2] Gadamer, *Truth and Method*, p. 185.

[3] Gadamer, *Truth and Method*, pp. 186-87.

[4] Warnke, *Gadamer*, p. 6.

ность и христианские догматы. Шлейермахер невольно «стирает различие между толкователем и авторами».[5] Он практически не выходит за рамки филологии. Но все ли эти серьезные заявления справедливы по отношению к Шлейермахеру? Нет сомнений в том, что Гадамер, в отличие от Шлейермахера, не уделяет достаточного внимания критериям. В следующей главе мы увидим, что решить эту проблему удалось Рикеру. Понятно, почему Гадамер выступал с критикой субъективизма Шлейермахера и его акцента на человеческом разуме. Но при этом он считал, что Шлейермахер ввел в заблуждение Ранке, Дройзена и Дильтея. Однако «четкого методологического осознания исторической интерпретации мы не находим ни у Ранке, ни у... Дройзена, но лишь у Дильтея, который сознательно обращается к романтической герменевтике и расширяет ее до исторического метода».[6]

3. «Истина и метод». Часть II. Истина и понимание в гуманитарных науках

Гегель признает важность исторического разума, а значит, для него важен и тот факт, что толкователь и тема обусловлены своим местом в истории. Он уделяет особое внимание исторической ситуации, в которой находится толкователь, поскольку она может значительно отличаться от той, в которой находился автор. Кроме того, он считал возможным говорить о всемирной истории. Дильтей, в свою очередь, рассматривает исторический разум как «чистый разум». В истории его внимание по-прежнему привлекает «эмпирическое познание» и «поддающиеся проверке открытия».[7] По мнению Дильтея, это основные составляющие понятия «жизнь» (*Leben*). Дильтей по-прежнему проявляет интерес и к «сознанию», о чем свидетельствует его восхищение Гуссерлем. Он пытается использовать еще и гегелевскую категорию исторического разума, но его интерес к этой теме в сравнении с другими не имеет большого значения. «Историческое сознание ассимилирует в себе то, что казалось особым достоянием искусства, религии и философии».[8] Однако в представлении Гегеля историческое сознание постоянно меняется и всегда подчинено неисчерпаемому «Бытию».

Дильтей не переставал искать ответы на вопросы, поставленные Гегелем, в частности, о преображении человека под воздействием истории.

---

5 Gadamer, *Truth and Method*, p. 193.

6 Gadamer, *Truth and Method*, p. 198.

7 Gadamer, *Truth and Method*, p. 221.

8 Gadamer, *Truth and Method*, p. 229.

При этом он сам все еще опирался на идеи светского Просвещения, и потому пытался найти в историческом разуме особый *метод* для *Geisteswissenschaften*, или гуманитарных наук. Но герменевтика стремится к преобразованию, как полагал Гегель, а не к повторению. Искусство всегда содержит в себе больше, чем конкретное проявление жизни, историческая реалия или текст. Дильтей считал, что нашел эпистемологическое оправдание гуманитарных наук; но при этом он невольно пренебрегал их самыми важными аспектами. Дильтей «наполовину отрицал, наполовину признавал гегелевскую философию».[1] Его герменевтика больше напоминает расшифровку, чем исторический опыт (*Erfahrung*).

Далее Гадамер, переходя к философии Гуссерля и графа Йорка, делает вывод, что им не удалось решить проблему герменевтики. Как и Хайдеггер, Гадамер был разочарован «Логическими исследованиями» Гуссерля. Эдмунд Гуссерль пытался субъективно заимствовать идеи из онтологических исследований, но его попытки не увенчались успехом. Он был недостаточно историчен в своей оценке разума, а его теория оставалась слишком абстрактной. Его главной заслугой было привнесение в герменевтику весьма важного для нее понятия *горизонта*, которое означало признание историчности и ограниченности человеческих представлений. При этом горизонт не постоянен, он движется вперед вместе с нами. Гуссерль не до конца осознавал всю важность «горизонта» как понятия, но вместе с ним исследовал и категорию *жизненного мира*. Здесь он подходит к самой границе исторического опыта. Жизненный мир – это мир людей. Ошибкой Гуссерля, по мнению Гадамера, был его трансцендентальный идеализм. Понятие «жизни» у него мало чем отличается от дильтеевского. То же, в принципе, справедливо и в отношении Йорка. Некоторого успеха в области герменевтической феноменологии удалось добиться только Хайдеггеру.

Хайдеггер заложил основу для дальнейших исследований. Понимание происходит исключительно в рамках горизонта времени и истории. Хайдеггер отказался от фундаментальной онтологии, по крайней мере в качестве исходной точки, избрав для этого конкретное человеческое *Dasein*, или бытие присутствия. Он понимал бытие как событие, а не предмет, и тем самым пошел дальше других философов. В числе его заслуг было и обращение к древнегреческой философии. Поворот не означал разрыв с учением, изложенном в «Бытии и времени», это был ранний этап достижения целей Хайдеггера. Он понимал, что имеет дело с дотоле нерешенной проблемой. По мнению Гадамера, Хайдеггер был прав, избрав отправной точкой своего продвижения вперед к онтологии историчность *Dasein*. Его теория выходила за рамки прежней метафизики и тем более

[1] Gadamer, *Truth and Method*, p. 241.

философии Декарта. Понимание перестало быть методологической идеей. «Тот, кто “понимает” текст... не только сознательно проецирует себя на некий смысл... совершенное понимание означает для него состояние новой духовной свободы».[2] Вот в чем состоит очень важное преимущество Хайдеггера перед Дильтеем. Понимание носит совокупный характер и движется в потоке времени; оно не зависит от субъективной индивидуальности, как застывшая фотография.

В связи с понятием «заботы» в «Бытии и времени», а также с более поздними идеями Хайдеггера, возникшими после «поворота», у Гадамера возник ряд вопросов. Акцент на заботе совершенно оправдан, но с его помощью вряд ли возможно достичь поставленных Хайдеггером целей. Тем не менее, Гадамер одобряет в общем анализ «темпоральности» (*Zeitlichkeit*) во второй части «Бытия и времени». Речь идет не о времени, а о трансцендентном основании, которое делает возможным существование времени. Гадамер и Хайдеггер расходятся и во взглядах на предание: Хайдеггер настроен пессимистично, тогда как оценка Гадамера куда более оптимистична. Каждый из них по-своему делает акцент на «присутствии», указывая на важность искусства как на главный пример «присутствия».

Теперь, когда Гадамер проследил герменевтическую традицию от Шлейермахера до Хайдеггера, мы переходим к его весьма важной «теории герменевтического опыта». Для начала он обращается к проблеме исходной предпосылки – «предрассудка», или «предубеждения» (*Vorurteile*). «Основной предрассудок Просвещения – это предубежденность против предрассудков вообще и тем самым отрицание роли исторического предания».[3] Это понятие приобретает силу отрицания, в связи с чем слишком многое в жизни начинают считать свободным от ценностных суждений.

В своей работе *Kleine Schriften* Гадамер удачно приводит в качестве примера статистику. На первый взгляд она кажется вполне объективной и нейтральной, однако редко бывает таковой на практике. Все зависит от цели и формы представления. Это возвращает нас к роли предубеждений. Гадамер пишет: «*Наше бытие состоит не столько из суждений, сколько из “предрассудков”(Vorurteile)*».[4] Он добавляет: «Статистика кажется нам языком фактов, но на какие вопросы отвечают эти факты и что бы они значили, если бы мы поставили другие вопросы? Решить эту проблему помогает герменевтика».[5] Герменевтика проникает повсюду. «Всякое ут-

---

[2] Gadamer, *Truth and Method*, p. 260.

[3] Gadamer, *Truth and Method*, p. 270.

[4] Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David Linge (Berkely: University of California Press, 1976), p. 9, italics mine; cf. pp. 3-17.

[5] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, p. 11.

верждение можно понять как ответ на вопрос».[1] Просветители стремились полностью освободиться от предрассудков. При этом они отказывались признать, что все в мире движимо традицией, историей и интерпретацией, и культивировали «бессмысленную традицию» чистого беспристрастного «разума».[2] Гадамер отмечает: «Самоанализ и биография – отправные точки теории Дильтея – не имеют первостепенного значения». Они не могут служить приемлемой основой для решения герменевтической проблемы. И добавляет: «Не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории».[3] Гадамер приходит к своему самому значительному выводу: «*Предрассудки (Vorurteile) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (Urteile), составляют историческую действительность его бытия*».[4]

По словам Грондена, когда Гадамер говорит, что «не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории», следует помнить об истоках «данности», исторической ограниченности, или, – у Хайдеггера – «брошенности» (*Geworfenheit*).[5] В 1918–1919 гг. Гадамер пережил поражение Германии и победу союзников; в 1917 г. произошла революция в России; в 1922 г. Гадамер перенес тяжелейший полиомиелит; в 1923 г. произошла его встреча с Хайдеггером, наложившая отпечаток на все последующие работы Гадамера. В 1923–1924 гг. Гадамер вместе со всей Германией испытал на себе тяжелые последствия инфляции, а позже самое страшное: в 1933 г. приход к власти нацистов во главе с Гитлером и Третий рейх. Историческая ограниченность, или «брошенность», для Хайдеггера означала *Dasein*, Бытие в мире; Бытие, ведущее к смерти, и падшую природу человечества. Гадамер и Хайдеггер пережили практически одни и те же события, в ходе которых они не могли ничего изменить. Тем не менее, большую часть немецкой профессуры в период с 1914 по 1933 гг. объединяла общая вера в науку и технический прогресс как решение всех проблем. Такова была философия Просвещения. Резкий отказ Гадамера от подобного рода идей произошел еще в 1912 г. после катастрофы «Титаника».

Именно поэтому Гадамер исследует «реабилитацию власти и предания».[6] Власть не предполагает *слепого* подчинения, пишет он, «она опирается на признание, а значит, на действие разума, который, осознавая собственную ограниченность, доверяет тем, кто лучше разбирается в том

[1] Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, p. 11.

[2] Gadamer, *Truth and Method*, p. 275.

[3] Gadamer, *Truth and Method*, p. 276.

[4] Gadamer, *Truth and Method*, p. 276-77, курсив мой.

[5] Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, p. 57; Heidegger, *Being and Time*, pp. 172-79 (German, pp. 134-40), section 29.

[6] Gadamer, *Truth and Method*, p. 277-85.

или ином вопросе».[7] Просветители, равно как и романтики, никогда этого не признавали. Предание и исторические исследования «противоположны» друг другу. В качестве примера Гадамер рассматривает классику. Его идею в Америке развивает католический богослов Дэвид Трейси.[8] Результаты изучения предания не следует ни недооценивать, поскольку это наследие ушедшей исторической эпохи, ни превращать в истину, выходящую за пределы истории.

Эти рассуждения привлекли внимание Гадамера к временному расстоянию и *действенной истории, истории действий* (*Wirkungsgeschichte*). Несмотря на разговоры о «слиянии горизонтов», прошлое и настоящее никогда не сходятся полностью. К историческому и временному расстоянию следует относиться с уважением. Мы должны научиться ставить «*правильные вопросы*» к историческим текстам или ситуациям. Гадамер пользуется понятием «горизонта», введенным Гуссерлем и Хайдеггером, которое «включает в себя все, что видно с определенной точки зрения».[9] Горизонт «движется вместе с нами, а мы входим в него. Горизонты меняются для того, кто идет вперед. Поэтому горизонт прошлого... всегда находится в движении».[10] Такое прочтение текста лежит в основе исторического сознания. «Если мы, к примеру, ставим себя на место другого человека, то начинаем понимать его, осознавать его инаковость... именно благодаря тому, что поставили себя на его место».[11]

Последний раздел второй части озаглавлен «Возвращение к главной проблеме герменевтики». Гадамер пишет: «В понимании всегда имеет место нечто вроде применения подлежащего пониманию текста к той современной ситуации, в которой находится толкователь».[12] Это замечание уводит нас за пределы романтической герменевтики, не позволяя

---

7 Gadamer, *Truth and Method*, p. 279.

8 Дэвид Трейси, представитель так называемой Чикагской школы, написал книгу «Блаженная ярость в стремлении к порядку: Новый плюрализм в богословии» (David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* [New York: Seabury Press, 1971]), в которой он в основном рассуждает о природе богословия и о месте, которое в нем отводится понятию *Verstehen* (понимание); cf. David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (London: SCM, 1981), and Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, and Hope* (London: SCM, 1987). Во второй работе обсуждается понятие «классики». Ср. также мои рассуждения на темы этих трех работ в книге: Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), pp. 104-15.

9 Gadamer, *Truth and Method*, p. 302.

10 Gadamer, *Truth and Method*, p. 304.

11 Gadamer, *Truth and Method*, p. 305.

12 Gadamer, *Truth and Method*, p. 308.

вернуться к пиетизму. Ведь применение существует не само по себе; это неотъемлемая часть понимания. По мнению Гадамера, Бетти не учитывает этого обстоятельства.

Свои высказывания Гадамер дополняет примерами из области музыки, театра и юридической герменевтики. Остается сожалеть, что он не уделил достаточного внимания поздней философии Витгенштейна. Понимание, утверждал Витгенштейн, возможно лишь при условии надлежащей подготовки. Бесполезно искать смысл «независимо от опыта», как если бы «двигатель работал вхолостую».[1] Витгенштейн пишет: «Языковая игра, в которой они могли бы найти себе применение, отсутствует».[2] «Это все равно, что рассказывать о шахматных фигурах, объясняя правила игры, и не говоря об их физических свойствах».[3] «Услышав слово, мы можем мысленно представить себе один и тот же предмет, но его применение (*seine Anwendung*) может быть различным».[4] «Применение (*Anwendung*) остается одним из критериев понимания».[5] В контексте юридической герменевтики мы понимаем, когда находим применение тому или иному закону. Применение, настаивает Гадамер, «главная проблема герменевтики».[6]

Еще Аристотель отличал нравственную мудрость от формального разума. Для понимания необходима мудрость. Историк права может использовать *technē*, но «юрист постигает смысл закона с точки зрения данного случая».[7] Понимание текста не сводится к научному исследованию его смысла. Бультман, например, убежден, что в богословии и библейской интерпретации необходимы «живые взаимоотношения» между толкователем и текстом. Одной науки недостаточно.

Далее Гадамер исследует влияние истории на сознание (во многих переводах «исторически действенное» сознание). Гегель был прав, когда говорил о связи между историей и истиной. С точки зрения истории, находясь в поисках понимания, «каждый уже имеет свои предпочтения».[8] Так у нас возникают ожидания, которые порой не оправдываются. Быть может, мы учимся на опыте собственных страданий и именно так переживаем свою историчность. Эти размышления продолжает Ганс Роберт

---

1 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sections 88 and 92.

2 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 96.

3 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 10.

4 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 140.

5 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 146; cf. sections 151-78.

6 Gadamer, *Truth and Method*, p. 315.

7 Gadamer, *Truth and Method*, p. 325.

8 Gadamer, *Truth and Method*, p. 355.

Яус. В каждой ситуации или опыте, когда мы взаимодействуем с «иным», будь то человек или традиция, возникает некий элемент творчества. «Иное» может поведать нам много интересного, если мы будем искренне открыты навстречу ему. «Открытость навстречу другому включает в себя признание того, что я должен считаться с чем-то, противным мне, хотя меня никто к этому не принуждает».[9]

С точки зрения Сократа и Платона, это заставляет задуматься о диалектике. Кроме того, мы задумываемся о «*приоритетности вопроса* во всяком познании и беседе».[10] Это приводит нас к «вопросно-ответной логике» и, в частности, к теории Р. Дж. Коллингвуда. По мнению Гадамера, Коллингвуд – единственный человек, который занимался такого рода логикой. По какой-то причине он не принимает во внимание работу Михаила Бахтина.[11] Коллингвуд утверждал, что текст можно понять лишь при условии понимания вопросов, на которые он отвечает. Вопросы дают нам возможность проникнуть в глубины смысла. Гадамер отмечает: «Вопросно-ответная логика, которую разрабатывал Коллингвуд, положила конец разговорам о вечных *проблемах*».[12] Проблемы относятся к области риторики, а не философии. Проблемы, если можно так выразиться, – явление застывшее и независимое. Это понятие Гадамер заимствовал у Канта. Герменевтика же, напротив, изучает исторически обусловленные насущные вопросы. В связи с этим Гадамер пишет: «Размышления о герменевтическом опыте вновь делают насущными вопросы, смысл которых определяется их мотивацией».[13] Так заканчивается вторая часть «Истины и метода».

4. «Истина и метод». Часть III. Онтологическая герменевтика и язык, критический анализ

1. Как и ожидалось, в третьей части «Истины и метода» Гадамер обращается к теме языка. Эта часть, возможно, не так значима, как первые две, завоевавшие особую популярность, по крайней мере за пределами Германии. Язык, пишет Гадамер, это средство передачи герменевтического

---

9 Gadamer, *Truth and Method*, p. 361.

10 Gadamer, *Truth and Method*, p. 363, курсив автора.

11 Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

12 Gadamer, *Truth and Method*, p. 375, курсив автора.

13 Gadamer, *Truth and Method*, p. 377; Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, pp. 3-8, and Brook W. R. Pearson, *Corresponding Sense: Paul, Dialectic, and Gadamer* (Leiden, Boston, and Bologne: Brill, 2001), pp. 93-97.

опыта. Он начинает с *разговора*, указывая, что в контексте лингвистического «средства понимания» новые мысли «могут возникать» совершенно непредсказуемо.[1] Никто заранее не знает, какие последствия может иметь тот или иной разговор. Чем больше собеседники отличаются друг от друга, тем более творческий характер будет носить их общение. Разговор, в том числе и между текстом и толкователем, позволяет преодолеть пропасть отчуждения и способствует появлению новых мыслей.

2. Отдельное внимание Гадамер уделяет переводу. По его мнению, перевод – это тоже толкование. Переводчик мучительно осознает каждое расхождение с оригиналом, но при этом ему крайне важно перенести содержание текста в свой собственный мир. Его задача – соединить два горизонта. Перед нами модель интерпретации, в которой «историчность толкования представляет собой *конкретизацию действенно-исторического сознания*».[2] Эта мысль не вызывает особых противоречий, она полезна и убедительно обоснована. Далее мы переходим к идее, которую легко оспорить.

3. На мой взгляд, Гадамер торопится отделить язык от жизни, хотя и утверждает, что при этом он сохраняет свою историческую обусловленность. По его словам, предание носит преимущественно словесный характер, особенно в своей письменной форме. Только язык может служить средством понимания, именно он показывает приоритетность вопроса. История становится, по сути, исходной предпосылкой языка. Гадамер рассуждает о том, чему «учит лингвистика» и о «понятии языка, из которого исходят современное языкознание и лингвистическая философия».[3] Здесь он упоминает Эрнста Кассирера, но забывает о Фердинанде де Соссюре и других выдающихся специалистах в области языкознания и лингвистической философии. В другом своем произведении Гадамер говорит о «близости своего понятия игры с понятием языковых игр в поздней философии Витгенштейна».[4] Однако Витгенштейн ясно пишет: «То единое целое, образующееся из языка и действий, в которые он вплетен, я называю “языковой игрой”».[5] Далее он справедливо отмечает: «В данном случае термин “языковая игра” призван подчеркнуть, что *говорение* на языке – это часть деятельности, то есть формы жизни».[6] Гадамер, как правило, ограничивается упоминанием немецких лингвистов.

---

1 Gadamer, *Truth and Method*, pp. 384-85.

2 Gadamer, *Truth and Method*, p. 389, курсив автора.

3 Gadamer, *Truth and Method*, pp. 402-3.

4 Gadamer, “My Philosophical Journey”, p. 42.

5 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 7.

6 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 23.

Кроме того, Гадамер слишком много рассуждает о языке как об «именах». Приходится признать, что его лингвистические взгляды определенно устарели. Кто-то может возразить, что в 1960 г. и даже ранее у Гадамера еще не было возможности познакомиться с произведениями таких ученых, как Джон Серль. Но Витгенштейн уже в начале 1950-х отверг понятие языка как наименования и «сверх-вопросы» типа: «Что такое язык?»[7] Понятие языка как явления, оторванного от жизни, преобладает в поздней философии Хайдеггера, в литературной теории 1950-х, а также у Эрнста Фукса и Герхарда Эбелинга. Кроме того, оно противоречит вполне разумному акценту самого Гадамера на воплощении. Вероятно, можно сказать, что позиция Гадамера по этому вопросу по крайней мере неоднозначна.

4. Позднее в третьей части, посвященной языку, Гадамер, кажется, признает, что греческие философы, в частности, Платон по крайней мере в их традиционном понимании, ошибались, в отличие от христианского богословия, в вопросе о воплощении Слова: «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14).[8] Долгие рассуждения о платоновском диалоге «Кратил» заканчиваются отказом от понимания языка как второсортной имитации реальности и принятием в качестве основы языка традиции, а не природы. Августин и христианские схоласты говорили о «слове сердца» и тем самым избегали проблемы, с которой столкнулся Платон.[9] У Гадамера слово в мире (соссюровское *la parole*) выступает в качестве средства *реализации* потенциала (*la langue*), что вполне соответствует взглядам Соссюра.

5. Следующий пункт не вызывает противоречий. Гадамер, как и поздний Витгенштейн, уверен, что формирование понятий связано прежде всего с языком, а язык не только выполняет инструментальную функцию, но и открывает новые истины. Язык помогает нам увидеть мир по-новому. «Понятия образуются… в языке».[10] Витгенштейн весьма определенно высказывается в этом вопросе. Он пишет, например: «Изменения в языковой игре влекут за собой изменения в понятиях, а те, в свою очередь, изменяют смысл слов».[11]

6. Следующий пункт, определенно, вызывает противоречия, но на этот раз Гадамер делает это намеренно. Речь идет о творческой, а не инструментальной функции языка. Гадамер отвергает знаковую теорию языка. Он убежден, что язык требует нашего непосредственного участия. Язык и слова обладают некой зачаточной силой. Гадамер справедливо

[7] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sections 38, 40-43, 47-49, 50, 66, 81, 88-92.

[8] Gadamer, *Truth and Method*, pp. 418-28, especially pp. 419 and 429.

[9] Gadamer, *Truth and Method*, p. 420.

[10] Gadamer, *Truth and Method*, p. 428-38.

[11] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, German and English (Oxford: Blackwell, 1969), section 65.

настаивает на разделении языковых функций и форм. У Иоанна и христианских богословов он заимствует идею о спасительной силе языка. В этом смысле язык представляет собой не простой инструмент, а многогранное средство общения. Но, с другой стороны, язык и слова могут выступать и в роли инструмента. Гадамер сделал типичную для германцев ошибку, настаивая на противопоставлении предметов и явлений и отказываясь допустить возможность их сосуществования. У Витгенштейна и Поля Рикера язык открывает перед нами целый мир. Витгенштейн призывает: «Представьте себе набор инструментов... слова столь же многофункциональны, как и предметы, его составляющие».[1]

Гадамер же оценивает язык скорее с точки зрения поэта, чем лингвиста или англо-американских философов. Он предпочитает вступать в диалог с Вильгельмом фон Гумбольдтом, Аристотелем и Платоном, дистанцируясь от Соссюра и его последователей. Гадамер по-прежнему находился под сильным влиянием Хайдеггера, у которого «присутствие» связано скорее с архитектурой и поэзией, чем с обычной повседневной жизнью. И все же Гадамер был прав, говоря, что в некоторых кругах к творческой силе языка относятся очень серьезно. Характерный для Гадамера и Хайдеггера акцент на «раскрытии» вполне оправдан. Палмер пишет: «Гадамер выбирает понятие раскрытия... Язык раскрывает наш мир – не окружающий нас мир науки или вселенную, а мир нашей с вами жизни».[2] Как и Хайдеггер, Гадамер упоминает Гёльдерлина и поэзию. Мы сами становимся участниками игры языка. Герменевтика универсальна, поскольку все, что нас окружает, носит герменевтический характер, и «нет понимания, полностью свободного от предрассудков... Мы имеем дело с дисциплиной вопросов и исследований, которая гарантирует нам постижение истины».[3]

5. Дальнейший критический анализ трех частей «Истины и метода»

1. Творческая биография Гадамера свидетельствует о большом влиянии, которое оказали на него ранние греческие философы, Кант, Гегель, Кьеркегор, Дильтей и, конечно же, Хайдеггер. У Платона и Канта мир делится на две части – доступную для нашего восприятия и ноуменальную,

---

[1] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 11; cf. section 23.

[2] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969), p. 205.

[3] Gadamer, *Truth and Method*, pp. 490-91.

или идеальную. У Кьеркегора истина субъективна, поскольку требует непосредственного соучастия. Эта идея значительно обогатила герменевтику, но при этом лишила суждения, или выражения их особой ценности. По мнению Роберта Салливана, Гадамер считал, что этот негативный факт может быть использован в пропагандистских целях и способен лишить исследователя возможности задать необходимые вопросы.[4] Гегель, Дильтей и Хайдеггер критически отзываются об уверенности просветителей в способности разума ответить на любые вопросы, не принимая во внимание историю и историческую обусловленность научных исследований. Герменевтика изучает все, что нас окружает. Многое в трудах упомянутых нами ученых положительно сказалось на развитии герменевтики, в частности, акцент на историчности, заметный уже у Гегеля и сохранивший свою значимость в произведениях Хайдеггера. Дуализм Канта Гадамер оценивал критически и решительно заменил его «техническим разумом». Знание не бывает ценностно-нейтральным, и наука помогает нам пройти лишь часть пути к познанию.

2. Как подчеркивает Брук Пирсон и другие ученые, Гадамер неизменно проявляет интерес к тому, *как возникают вопросы*, и не пытается решать проблемы как застывшие, изолированные друг от друга явления. Введенное Гуссерлем понятие *горизонта*, или перспективы, предполагает движение вперед вместе с нами. Со временем наши взгляды меняются, и, с точки зрения общества, это справедливо также в отношении исторического предания. Гадамер отвергает индивидуализм Декарта и эмпириков, а также индивидуальное сознание в качестве отправной точки научных исследований.

3. Предложенная Гадамером модель переживания *игры*, праздника или искусства открывает перед герменевтикой широкие возможности. Она создает условия для понимания, которое, в свою очередь, помогает исправить ошибки, характерные для традиционных философских взглядов. Критические замечания Гилберта Райла в адрес Хайдеггера и его склонности к абстракции не вполне справедливы. Есть моменты и вопросы, когда вместо абстрагирования необходимо личное участие. Гадамер пишет: «Герменевтика – это, прежде всего, практика... В ней чрезвычайно важен слух, восприимчивость к прежним определениям, ожиданиям и влияниям, содержащимся в понятиях».[5] Эта главная мысль полностью определяет наше восприятие Писания.

---

[4] Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (University Park and London: Pennsylvania State University Press, 1980), pp. 26-27.

[5] Gadamer, "My Philosophical Journey", p. 17.

4. Введенное Гадамером понятие «*действенной истории*» (*Wirkungsgeschichte*) весьма ценно и полезно. Историческая ограниченность устанавливает *пределы самосознания*, но толкователь прислушивается и к предубеждениям – своим собственным и своего сообщества. Гадамер заставил нас еще раз внимательнее взглянуть на гегелевскую категорию «исторического разума».

5. Разумеется, некоторые заключения Гадамера покажутся нам спорными. Многие указывают, например, что Гадамер отрицает возможность окончательного ответа на какой-либо вопрос. Как и произведения искусства, вопросы неисчерпаемы. Гадамер не ожидал, что в конце концов мы сможем установить «*критерии*» смысла, за исключением практического применения. И, конечно, не следует рассчитывать на совпадение наших выводов с замыслом автора. Жизнь идет вперед, и, по мнению Гадамера, в герменевтике нет места повторению. Как отмечает Джоэл Вайншайнер, «ответы» столь же многообразны, как и различные исполнения одного и того же произведения. В герменевтике Гадамера не хватает важной составляющей, которая появляется у Поля Рикера. Гадамер отвергает «объяснительную» ось, сохранившуюся у Шлейермахера, Апеля и Рикера.

Поначалу слияние у Гадамера понимания и *практического применения* может показаться вполне целесообразным. Но если между ними нет никакого различия, не придется ли нам постоянно возвращаться к прежней проблеме? Каково же в таком случае предназначение критериев?

Возможно ли, что Гадамер изменил свою позицию в отношении *языка*? Третья часть «Истины и метода» свидетельствует о близости взглядов Гадамера и Хайдеггера.[1] Отвечая Шмидту, Гадамер говорит, что тема языковой этики присутствует в его недавней переписке с Хайдеггером. Но разговор на такую тему предполагает участие человека, а значит и взаимосвязь между языком и жизнью, которая представляет собой нечто большее, чем предположение. Мы уже знаем, какие расхождения во мнениях возникли бы у Гадамера с Витгенштейном, не говоря уже о Джоне Серле и сторонниках «теории вежливости». Поль Рикер отводит более важное место активным действиям человека.[2] Даже когда-то учившийся у Гадамера Ганс Роберт Яус говорит об исторически последовательных прочтениях текста, относящихся к области истории восприятия. Яус сетует, что понятие классического у Гадамера тоже весьма ограничено.

6. И все же Гадамер приложил больше усилий, чем кто-либо другой, чтобы развенчать позиции Декарта и просветителей, возведенных в ранг

---

1 Dennis J. Schmidt, "Putting Oneself in Words…", in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, p. 484; cf. pp. 483-95.

2 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), pp. 40-168.

главных судей в вопросах смысла и истины. Мы уже не сможем вернуться к идеям и теориям, господствовавшим до написания «Истины и метода». Герменевтика повсюду, ибо все нуждается в интерпретации.

6. Дополнительная литература

Гадамер Ганс-Георг. *Истина и метод.* М.: Прогресс, 1988.

Gadamer, Hans-Georg, "Reflections on My Philosophical Journey", in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, edited by Lewis Hahn (Chicago and La Salle, Ill.: Open Court, 1997), pp. 3-63.

_______, *Truth and Method*, 2nd English ed. (London: Sheed and Ward, 1989), pp. 3-30 and 277-379.

Jensen, Alexander, *Theological Hermeneutics*, SCM Core Text (London: SCM, 2007), pp. 135-44.

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969), pp. 162-217.

Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 313-31.

Weinsheimer, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of "Truth and Method"* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 63-213.

Глава 12

Герменевтика Поля Рикера

1. Ранние годы жизни Рикера и его предшественники. Роль Рикера в развитии герменевтики

Поль Рикер и Ганс Георг Гадамер по праву считаются наиболее выдающимися теоретиками в герменевтике двадцатого века. И хотя богословские идеи неявно присутствуют в произведениях Рикера, они в гораздо большей степени определили будущее христианского богословия, чем идеи Гадамера.

1. Поль Рикер (1913–2005) родился в Валансе во Франции, в глубоко верующей протестантской семье.[1] Его отец погиб в Первой мировой войне, когда Полю было всего два года. Мать тоже умерла, и Поля воспитывали родители отца и тетка, жившие в Ренне. Поль закончил университет в Ренне в 1932 г., а с 1934 г. изучал философию в Сорбонне. Здесь он попал под влияние католического философа-экзистенциалиста Габриэля Марселя (1889–1973). Суть учения Марселя заключается в том, что каждый человек – неповторимая индивидуальность, а не строчка в длинном списке безликих номеров, и это учение было воспринято Полем со всей серьезностью. В 1935 г. Поль получил степень магистра. Но в 1939 г. его дальнейшее обучение прервала Вторая мировая война. Он ушел в армию, а в 1940 г. вместе со своим подразделением оказался в плену.

2. Находясь в плену, Рикер изучал немецкую философию, в частности, труды философа-психиатра, экзистенциального мыслителя Карла Ясперса; феноменологию Эдмунда Гуссерля; а также философию Мартина Хайдеггера, в том числе его понятия *существования, историчности*, возможности и человека как *Dasein*. Впоследствии все они заняли центральное

---

[1] Paul Ricoeur, “Intellectual Biography”, in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. Lewis E. Hahn (Chicago: Open Court, 1995), p. 5.

место в творчестве Рикера. После войны он преподавал в университете Страсбурга (1948–1954), единственном французском университете, где есть протестантский богословский факультет. В 1950 г. Рикер получил степень доктора наук. До этого, в 1949 г., вышла в свет его книга *Le Voluntaire et l' Involuntaire* («Вольное и невольное»).[2]

В 1956 г. он стал профессором философии в Сорбонне и написал книги «Человек ошибающийся» и «Символика зла». Обе они увидели свет на французском языке в 1960 г. (на английском – в 1965 и 1967 гг.).[3] «Человек ошибающийся» первоначально задумывался как второй том трехтомной работы о человеческой воле и смертности. В ней явно ощущается влияние не только Марселя, но и еврейского философа-экзистенциалиста Мартина Бубера. Человеческий субъективизм имеет большое значение. Жизнь человека, вопреки заявлениям многих ученых, представляет собой нечто гораздо большее, чем эмпирическая обусловленность, наблюдения или реальность

3. В 1965 г. Рикер написал книгу «Фрейд и философия», в которой осуждал взгляды Фрейда как позитивистские, но при этом с одобрением воспринял его акцент на необходимости *интерпретации*, или герменевтики.[4] Однако, в отличие от Гадамера, он считал как объяснение (*Erklärung*), так и понимание (*Verstehen*) чрезвычайно важными для интерпретации. Одного объяснения может быть недостаточно, но зато оно привносит в процесс толкования критическую составляющую, которая и делает понимание возможным. Только через объяснение можно прийти к «послекритической наивности» понимания. Рикер писал: «Я полагаю, герменевтикой движет двойная мотивация: готовность усомниться, готовность выслушать; обет строгости, обет послушания. В наше время мы еще не покончили с *идолами* и только начали прислушиваться к *символам*».[5]

4. В течение нескольких лет помощником Рикера был Жак Деррида. Но в 1965 г. Рикер покинул Сорбонну с ее традиционализмом, чтобы принять участие в эксперименте по прогрессивному образованию

---

2 Paul Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and Involuntary* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1966), from French *Le Voluntaire et l' Involuntaire* (Paris: Aubier, 1949).

3 Paul Ricoeur, *Fallible Man*, rev. and trans. Charles A. Kelbley (New York: Fordham University Press, 1985, 1st Eng. ed. 1965); Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1969; 1st Eng. ed. 1967).

4 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage (New Haven and London: Yale University Press, 1970), from the French, *De l'interpretation: Essai sur Freud* (1965).

5 Ricoeur, *Freud and Philosophy*, p. 27, курсив автора.

в университете Нанберра. Затем в 1968 г. Рикер перешел в католический университет Лувейна в Бельгии. Здесь он опубликовал сборник эссе, озаглавленный «Конфликт интерпретаций» (1969), в котором четко проявилась плюралистичность его взглядов в области герменевтики. Наконец, в 1970 г. Рикер переехал в Чикаго, где преподавал философию до 1985 г. В 1975 г. увидела свет его работа «Правила метафоры», а в 1976 г. – «Теория интерпретации».[1]

5. Теперь все было готово для создания двух его самых значительных трудов, которым предшествовали книги очерков «Эссе по библейской интерпретации» (в него вошли очерки, написанные с 1969 по 1980 гг.) и «Герменевтика и гуманитарные науки» (очерки 1971–1980 гг.).[2] Первым великим произведением Рикера стало «Время и повествование», опубликованное в трех томах между 1983 и 1985 гг. (английский перевод увидел свет в 1984–1988 гг.). Французское заглавие *Temps et Récit,* по мнению Ванхузера, вероятно, означает «время и рассказ».[3] Здесь Рикер исследует временную логику сюжета или построения интриги. Он использует введенное Августином понятие длительного времени, а также обобщающую концепцию временного построения сюжета, заимствованную им у Аристотеля. «Передача» сюжета происходит на основе организующего принципа и времени повествования. Второй величайший труд Рикера – книга «Я-сам как другой».[4] В ней, как когда-то в «Человеке ошибающемся», он возвращается к проблеме человеческой личности, рассуждая о важности человеческой деятельности, поступков, взаимоотношений и моральной ответственности. Личность, в понимании Рикера, это не одиночка Декарта и даже не телесное «я» П. Ф. Стросона, а существо, чью жизнь невозможно себе представить вне этического контекста.

---

[1] Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), and Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976).

[2] Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress, 1980; London: SPCK, 1981), and Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language Action and Interpretation*, ed. and trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981; French 1981).

[3] Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, 3 vols. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988); French, *Temps et Recit* (Paris: Editions du Seuil, 1983, 1984, 1985); cf. Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. x.

[4] Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992); French, *Soi-meme comme un autre* (Paris: Editions du Seuil, 1990).

6. После окончания своего монументального труда «Я-сам как другой» Рикер обратился к теме религии, Библии и повествования в работе «В поисках священного» (английское издание 1995 г.). Свои размышления о некоторых отрывках Писания он изложил в книге «Мыслить по-библейски. Уроки экзегетики и герменевтики» (1998).[5] Затем он стал все чаще обращаться к вопросам этики, особенно в работах «Справедливое» (2000) и «Размышления о справедливости» (французское издание 2001 г., английское – через два года после смерти Рикера, в 2007 г.).[6] В этих последних своих произведениях Рикер попытался соединить предложенное Аристотелем понятие нравственной добродетели с кантовской абсолютной и универсальной нравственной волей.

Рикер дает краткое описание ранних этапов развития своей мысли в приложении к «Правилу метафоры». Впервые он обратился к проблеме нравственной вины и ограниченности человека в работах «Человек ошибающийся» и «Символизм зла». Философы-экзистенциалисты 1940-х, 1950-х и начала 1960-х годов, исследуя философию воли, делали особый акцент на понятиях вины, зависимости и отчуждения, то есть на том, что в религиозном понимании составляет грех. Хайдеггер и Бультман называли это состояние *мнимым* существованием. Ясперс связывает данное понятие с пограничными ситуациями, а Марсель – с отчаянием. Еще в 1932–1933 гг. Марсель опубликовал статью о Ясперсе и его пограничных ситуациях, которая оказала определенное влияние на Рикера. В 1947 г. Рикер провел сравнительное исследование творчества Марселя и Ясперса.

Увлечение Рикера в то время экзистенциальной феноменологией объяснялось чтением работ Эдмунда Гуссерля, а также знакомством с идеями Мориса Мерло-Понти. В своей работе «Феноменология восприятия» Мерло-Понти опроверг общепринятую трактовку феноменологии. Рикер противопоставил это произведение работе Жана Поля Сартра «Бытие и ничто» (1943), которая, по его словам, вызвала у него восхищение, но при этом показалась совершенно неубедительной. Далее он продолжил изучение понятия трансцендентности у Ясперса. Но если Ясперс говорил о «кодах трансцендентности», то Рикер считал, что расшифровка может служить моделью герменевтики. Он даже критиковал Бультмана за то, что тот не сумел оценить всего многообразия способов

---

[5] Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trans. David Pellauer and Mark I. Wallace (Philadelphia: Augsburg Fortress, 1995); Paul Ricouer and Andre LaCocque, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, trans. David Pellauer (Chicago and London: University of Chicago Press, 1998).

[6] Paul Ricoeur, *The Just*, trans. David Pellauer (Chicago and London: University of Chicago Press, 2000); Ricoeur, *Reflections on the Just*, trans. David Pellauer (Chicago and London: University of Chicago Press, 2007).

функционирования языка.[1] Рикер убедился, что открыть для себя смысловое многообразие языка гораздо важнее, чем в совершенстве овладеть феноменологией. Как многие в то время, Рикер постепенно терял интерес к некоторым трактовкам феноменологии, все чаще обращаясь к вопросам лингвистики и философии действия. Он понимал, что языковедческие вопросы непосредственно связаны с проблемой зла, для описания которой мы используем такие метафоры, как отчуждение, бремя и подневольность в качестве основных символов, даже если они являются частью повествования.

В работе «Символика зла» Рикер, изучая опыт пережитого человечеством, основывается на феноменологии и идеях Дильтея. При этом он приходит к выводу о необходимости привнесения в рефлективные размышления герменевтической составляющей, поскольку символы могут иметь двойной смысл. Такие слова, как «зависимость» или «бремя», заимствованы из повседневной жизни, однако их эмпирический, повседневный смысл приобретает нравственный и духовный оттенок, несмотря на то, что между этими двумя аспектами смысла нередко возникает напряженность. Макс Блэк высказывает ту же мысль в отношении метафоры. Некоторые метафоры, по его признанию, носят чисто назидательный, пояснительный или декоративный характер. Но по-настоящему творческая метафора предполагает *взаимодействие* между двумя областями смысла. В своей работе Рикер говорит об уровнях смысла, о множественном смысле, или о «расщепленной референции».[2] В своих рассуждениях он использует идеи Макса Блэка и Романа Якобсона.

Однако символы нередко оказываются погребенными в повествовании. Речь, как правило, идет о мифологических повествованиях, или, по выражению Чайдлза и Кэйрда, о «разбитых мифах». Таким образом, Рикер заимствовал как иудейские, так и греческие представления о грехе, используя историю Адама наряду с трагичными орфическими мифами. Кроме того, он ссылался на труды известного религиоведа Мирчи Элиаде. Рикер предпринимал попытки интерпретации библейского повествования, но при этом отказывался рассматривать его как рассказ о грехопадении в буквальном или доктринальном смысле. Главным содержательным элементом в данном случае он считал *мудрость*. Автобиографические замечания Рикера свидетельствуют о том, что 1965–1970 годы ознаменовали конец целой эпохи для него самого и для всей французской философии. Все было готово для создания его главного произведения в области герменевтики и возвращения от языка к философии действия и воле.

---

1 Paul Ricoeur, "Preface to Bultmann", in *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 52-53; cf. pp. 49-72.

2 Ricoeur, The Rule of Metaphor, p. 6.

2. Дальнейшая научная деятельность. Интерпретация Фрейда, «Конфликт интерпретаций», метафора

1. Рикер вспоминал, что примерно после того, как произошел поворот в философии Хайдеггера, интересы ученых привлекла динамика *языка* и творческий аспект *poiēsis*. Этот новый интерес оказался совершенно несовместим с гуманизмом, феноменологией и герменевтикой. Начало было положено структурализмом Клода Леви-Стросса (1955–1964), предположительно основанным на «Общей лингвистике» Фердинанда де Соссюра (1913), а также исследованиями Леви-Стросса в области культурной антропологии, нашедшими свое главное воплощение в работе «Мифологии: I» (1964). Одновременно со структурализмом появилась марксистская интерпретация, представленная Луи Альтюссером, и психологическое прочтение Фрейда психологом Жаком Лаканом. Оценка Рикера была сдержанной: «Структурализм не следует использовать в качестве универсальной модели». Этот подход применим лишь в некоторых особых случаях.[3]

Выдающееся произведение Рикера в области психоанализа «Фрейд и философия» (французское издание 1965 г.; английское – 1970 г.) представляет собой классическое обоснование необходимости учитывать не только понимание, но и объяснение, хотя каждый из этих аспектов – неотъемлемая часть герменевтики. Он признавал эффективность психоанализа в объяснении причин психологических механизмов самообмана, но при этом решительно отвергал механистические материалистические взгляды Фрейда. Исследования Фрейда, по мнению Рикера, могут считаться классикой герменевтики, поскольку он отказывался принимать на веру «текст» человеческой личности, стараясь проникнуть в этот обманчивый поверхностный рассказ, чтобы прочесть истинный «текст», скрытый в его глубинах. Именно это, полагал Рикер, должно послужить образцом герменевтического исследования, в ходе которого мы пытаемся выйти за рамки предполагаемого «текста» в поисках подлинного текста человеческой жизни.

Это желание «проникнуть в глубины классического и проецируемого текста» привели к формулировке Рикером герменевтики подозрения, которая остается главным орудием толкователя в его попытке противостоять, по выражению Хабермаса, «личной заинтересованности» – нашим желаниям и субъективным интересам, которые искажают понимание нами текста. Рикер пишет: «Фрейд предлагает заглянуть в сны, чтобы открыть для себя взаимосвязь языка и желаний. Прежде всего

---

[3] Ricoeur, "Intellectual Biography", p. 19.

интерпретации подлежит не сам увиденный нами сон, а всего лишь его описание».[1] Фрейдистский анализ нацелен на поиски настоящего, основного текста, который скрывается за сказанным. При этом на поверхность выходят наши истинные желания и двойной смысл.

Ошибка Фрейда заключалась в том, что он во всем видел действие сил, в конечном итоге имеющих физический или материальный характер. Он не смог по достоинству оценить богатство (или множественность) смысла в языке своих пациентов. Еще Аристотель понимал, что толкование целого предложения представляет собой нечто большее, чем сумма значений составляющих его слов. Существительное, например, не содержит в себе указания на время. Даже Ницше признавал, что интерпретация задействует все без исключения аспекты философии. В связи с этим позволим себе повторить ранее приведенные нами знаменитые слова Рикера, сказанные им о герменевтике подозрения: «Я полагаю, герменевтикой движет двойная мотивация: готовность усомниться, готовность выслушать; обет строгости, обет послушания» (с. 27). Мы еще раз убеждаемся, что его целью было покончить с идолами, созданными по образу и подобию человека, и услышать преображающий нашу жизнь творческий язык.

Далее Рикер говорит о «послекритической вере», или «второй наивности» (сс. 28-29). Эта вера рациональна, поскольку прошла критическое исследование и объяснение. Рикер признает необходимость археологии объяснения, но ее одной недостаточно; при отсутствии «понимания» она остается пустой.

В разделе, озаглавленном «Интерпретация как упражнение в подозрении», Рикер называет «трех великих разрушителей» – Маркса, Ницше и Фрейда – «мастерами подозрения». Все трое, по мнению Рикера, расчищают путь к достоверности слова. По свидетельству Фрейда, символ чрезвычайно важен, но неоднозначен. Символическая логика, с ее стремлением к точности и единичности смысла, противоречит принципам герменевтики. С точки зрения логики, герменевтика готова довольствоваться двойственным смыслом. Но эту готовность не следует считать поверхностным заменителем определения, поскольку это результат общих размышлений. Мы должны покончить с идолами и прислушаться к символам.

Рикер продолжает подробное изучение Фрейда. Для начала он доказывает, что без герменевтики проект 1895 г. носит чисто «научный» характер и является попыткой объяснить все происходящее с нами действием механистических «сил» (сс. 69-86). Но уже в книге «Толкование сновидений» Фрейд делает шаг вперед, уделяя внимание не только

---

[1] Ricoeur, *Freud and Philosophy*, p. 5. Номера страниц в скобках указаны по данному изданию.

психическому, но и эмоциональному. Идеи, мысли, разум обретают свое место, и Рикер вводит понятие «образной» интерпретации. Сон наделен смыслом (*Sinn*). *Увиденный* сон («сон-*мысль*») – это не то, что мы впоследствии вспоминаем и пытаемся *описать*. Он изменяется в процессе «сжатия» и замещения, иными словами, сокращается и приходит в беспорядок, что приводит к сверхдетерминации (с. 93). Сверхдетерминация означает, что, обладая несколькими уровнями смысла, сны могут быть истолкованы по-разному. Фрейд утверждал, что нередко сцены из детства представляются людям как нечто, пережитое совсем недавно. Это может быть связано с галлюцинациями. Толкование сна – это попытка отыскать в рассказе о нем сны-мысли. Этот процесс часто принимает форму исполнения во сне желаний, подавляемых сознанием.

Фрейд реалистично подходит к понятию *id*. Рикер говорит о самовлюбленности и склонности к самолюбованию, свойственным каждому человеку. Работа, посвященная Фрейду, не вызвала особого интереса во Франции, поскольку многие французские интеллектуалы того времени были увлечены идеями Лакана. Но хотя Лакан и обращался к вопросам языкознания, Рикер все же усматривал более тесную связь с гуманитарными науками в работах Фрейда, связанных с вопросами понятности, притворства, интерпретации и смысла.

2. Книга «Конфликт интерпретаций» представляет собой сборник эссе на разные темы.[2] Среди них Декарт и сознание, структурализм и двойственность смысла, психоанализ и Фрейд, а также символы, религии и вера. Многие эссе продолжают темы «Символизма зла» и «Фрейда и философии», но главной среди них остается герменевтика. В своих очерках Рикер уделяет большее внимание лингвистической философии и основам гуманитарных и общественных наук.

Хотя структурализм своими корнями уходит в теорию Соссюра, Рикер не обходит вниманием речевой акт и недавние исследования Людвига Витгенштейна, Дж. Л. Остина и П. Ф. Стросона. Единицей смысла следует считать не слово, а предложение или даже разговор. Главная цель Рикера – «пролить свет на дискуссии по поводу структурализма и его ценности».[3] По его признанию, они многое объясняют в отношении *la langue*, языка как сокровищницы возможностей, реализуемых в *la parole*. Человек и его история не стали предметом этих дискуссий, а потому они носят чисто семантический, а не герменевтический характер. Такого рода анализ проводится исключительно на эмпирическом уровне и относится к области

---

2 Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, trans. D. Ihde (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974); French (Paris: Editions du Seuil, 1969).

3 Ricoeur, "Structure, Word, Event", in *The Conflict of Interpretations*, p. 79.

скорее синхронической, чем диахронической (исторической) лингвистики. Все это предполагает наличие закрытой системы, как утверждал Трир, а еще раньше Соссюр. Такая система представляет собой *независимый* объект, пронизанный *внутренними* связями.

Все сказанное знаменует собой торжество так называемого научного предприятия, но в то же время исключает речевой акт. Как подчеркивал Гумбольдт, и еще более настойчиво французский лингвист Эмилио Бенвенисте (1902–1976), общение нельзя до конца объяснить с точки зрения бихевиоризма и формулы «стимул-реакция», поскольку язык неразрывно связан с жизнью. Идеи Ролана Барта, А. Ж. Греймаса и Жерара Генетта полезны, но не всесторонни. Нельзя забывать о связи между системой и человеческой деятельностью, или между структурой и событием. В предыдущем эссе в «Конфликте интерпретаций» Рикер рассуждает о «двойном смысле» как о проблеме герменевтики. В нем он отводит структуралистам, в частности Греймасу, ту же роль, что впоследствии Фрейду в эссе о психоанализе. Они объясняют некоторые, но далеко не все особенности языка и дискурса. В сборник также вошли эссе о феноменологии, символизме и одно эссе о Хайдеггере.

3. «Правило метафоры» (1975) вновь привлекает внимание читателей к многогранному богатству языка. В этой работе получают дальнейшее развитие некоторые темы «Конфликта интерпретаций». *Символ для слова то же, что метафора для предложения.* Большое влияние на Рикера в этом вопросе оказал Бенвенисте, а в том, что касается областей взаимодействия – Макс Блэк. По свидетельству Мэри Гессе и Дженет Мартин Соркис, метафоры творческого типа служат не просто иллюстрациями или украшениями текста. Они не подменяют собой другие аналогии и при этом вполне способны выражать когнитивную истину. Кроме того, они обладают эвристической способностью, или способностью совершать открытия, пишет Рикер в эссе «Метафора и референция». Определение метафоры он заимствует у Аристотеля. Суть метафоры заключается в том, что мы по аналогии называем предмет чужим именем.[1] Метафора предполагает изменение, движение и преображение, а также обеспечивает возможность творческого взаимодействия двух семантических областей.

Эта книга – настоящая энциклопедия по истории метафоры со времен Аристотеля до наших дней. Метафора существует независимо от сравнения. Творческая метафора открывает в тексте новые оттенки смысла. Ее функция схожа с той, которую выполняют научные модели. На уровне предложения она играет ту же роль, что *mythos* (сюжет) в поэтических произведениях. В рамках понятия метафоры мы находим целые «семьи метафор»: тропы, образы и аллегории. Рикер рассуждает о предикации

---

1 Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, p. 13.

и тождественности, упоминая работу П. Ф. Стросона «Индивиды», а также о семантике и риторике метафоры.

Свое эссе «Метафора и новая риторика» Рикер посвятил А. Ж. Греймасу. Эссе начинается с разговора о Й. Трире и его понятии «семантических полей». Именно оно лежит в основе любой структуралистской теории языка. И вновь Рикер упоминает Жерара Генетта и Макса Блэка, внесших важный вклад в решение обсуждаемых проблем. Семантическая грамматика Греймаса слишком многого не учитывает. Синекдоха и метафора, например, отличаются своеобразием и так называемой семантической дерзостью. Существующие правила не указывают на творческие возможности этих стилистических приемов. В остальных эссе говорится о наиболее выдающихся специалистах в области истории метафоры, в том числе о Романе Якобсоне. Интересно отметить, что эссе «Метафора и философский дискурс» начинается посвящением Жану Ладриеру, человеку, приложившему немало усилий для разъяснения прагматики, или событийности языка литургии.[2] Подзаголовок всей книги, «Междисциплинарное исследование возникновения смысла в языке», точно отражает замысел автора. Рикер приступает к изучению экстралингвистических особенностей языка и разъяснению термина «рефигурация» в процессе творческого прочтения текста.

3. Поздний период. «Время и рассказ»

Классическими трудами Рикера считаются чрезвычайно авторитетная работа «Время и рассказ» (в трех томах, первое французское издание 1983–1985 гг.) и «Я-сам как другой» (1990; английское издание 1992). Рикер говорил, что к их созданию его отчасти подтолкнуло чтение произведений Дильтея и его настойчивое желание исследовать как объяснение, так и понимание. Упоминает он и о своем переезде в Америку. Все эти факторы имели первостепенное значение в развитии герменевтики Рикера.

Еще одним шагом в этом направлении стало эссе «Что такое текст? Объяснение и понимание» (1970), изначально написанное для сборника, посвященного Гансу Георгу Гадамеру.[3] В своем эссе Рикер признает, что освобождение текста от устного языка вызвало серьезное возмущение. По его словам, Дильтей считал, что внутренняя жизнь находит выражение во внешних признаках как символах иной психической жизни. Кроме того, Дильтей признавал необходимость объяснения и понимания. Свое эссе Рикер завершает определением новой концепции интерпретации как присвоения смысла, что имеет место в настоящем.

[2] Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, pp. 257-313.

[3] Ricoeur, *Hermeneutics*, pp. 145-64.

Философская тема *времени* занимает центральное место в работе «Время и повествование». Этому способствовали четыре основных фактора. (1) Постоянный диалог с Хайдеггером и Греймасом; (2) желание Рикера привести в порядок свои более ранние лекции на тему времени; (3) признание важности истории; (4) большое впечатление, произведенное на Рикера трудами Герхарда фон Рада, исследователя Ветхого Завета. Рикер был прекрасно знаком с хайдеггеровскими понятиями историчности и темпоральности (*Zeitlichkeit*), трансцендентного обоснования возможности существования времени.

1. Первый том «Времени и повествования» Рикер начинает с Августина, в частности, с одиннадцатой книги его «Исповеди», где говорится о «разладе», или протяженности времени в прошлом, настоящем и будущем. Он пишет о сложностях временного опыта, которые заметил и описал Августин. По словам Августина, мы переживаем будущее как *ожидание*; настоящее – как *внимание*; а прошлое – как *воспоминание*. Рикер отмечает: «Живя в контексте человеческого времени (воспоминания, внимания и надежды) мы понимаем мир, окружающие предметы и свое собственное настоящее».[1] У Августина речь идет о последовательности отдельных непохожих друг на друга моментов. Вместе они составляют часть творения и неизменно присутствуют на протяжении всей истории человечества. Сами по себе эти переживания несут в себе «разлад», но Бог (или история) собирает их в единое целое, «устремленное в вечность». Августин верил, что время было создано *одновременно с* миром. Диалектика времени и вечности порождает иерархию уровней темпорализации. Все зависит от близости или удаленности того или иного опыта от полюса вечности. Диалектика понятий *intention* и *distention* находит прочное основание в вечности и времени, с надеждой вглядываясь в будущее. Слишком часто мы ошибочно ограничиваем повествование рамками чистой логики и передачи информации.

2. «Поэтика» Аристотеля дополняет рассуждения Августина о времени. Рикер пишет, что в его понятии «построения сюжета» (*mythos*) заложен смысл, противоположный тому, о котором говорил Августин. Поэзия вносит «*согласие*» и слаженность во временную логику *построения сюжета*. *Mythos*, или построение сюжета, «выстраивает логическую последовательность событий».[2] В рамках этой последовательности истинный характер участников познается в их действиях. В этом смысле целое делает возможным *Verstehen* (понимание).

3. В третьей, основной главе первой части первого тома Рикер говорит о динамике построения сюжета. Он утверждает, что «рефигурация»

---

1 Ricoeur, *Time and Narrative*, 1:16.

2 Ricoeur, *Time and Narrative*, 1:33; Aristotle, *Poetics* 50a.15.

происходит в ходе восприятия произведения. В основании целого лежит предварительное понимание мира действий. Однако ему по-прежнему свойственна «темпоральность» (*Zeitlichkeit*), обеспечивающая единство личности и характера. Так в герменевтике сюжет «переходит в область настоящего». Мы подошли к нарративному пониманию. Подробнее об этом единстве Рикер говорит во втором томе. Постоянно присутствующий синтез разнородных явлений может принимать форму *драматизации*. Драма христианского учения и повествования стала темой творчества многих других писателей.[3]

4. Во второй половине первого тома Рикер обращается к теме взаимоотношений *повествования и истории*. Удивительно, но он не упоминает о Гансе Фрае, чьи книги пользовались огромной популярностью у англоамериканской аудитории. Но Рикера в любом случае не устроила бы его идея «историкоподобного» повествования. Рикер признает реальность «исторической интенциональности» и утверждает наличие опосредованной взаимосвязи повествования и истории. Все это может помочь в поиске ответов на эпистемологические вопросы, решение которых оказалось не под силу Фраю.

В ходе своих исследований любой историк убедится, что исторические события в чистом виде далеко не всегда присутствуют в построении сюжета повествования. Так, например, в Евангелии от Марка повествовательное время ускоряет ход при описании событий, связанных с началом служения Иисуса. Его бег замедляется после рассказа об исповедании Петра, и, наконец, когда речь заходит о страстях Христовых, время тянется мучительно медленно, как бы подчеркивая, что именно сейчас происходит все самое важное. Рикер поясняет, что не готов полностью отказаться от идеи исторического события; так или иначе оно находится в откровении повествования.[4] Для читателя событие имеет место непосредственно в настоящем. Оно происходит по воле Бога и в соответствии с сюжетом повествования. Позднее он будет говорить о псевдособытии.

5. Во втором томе представлена третья часть «Времени и повествования». В ней речь идет, в частности, о конфигурации (или изменении) времени в художественном повествовании. Термин *mimēsis*, которым нередко пользуются Платон, Аристотель и Эрик Ауэрбах, отличает эту форму повествования от сухого отчета об исторических событиях и может

---

[3] Ср. Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatice Theory*, trans. G. Harrison, 5 vols. (San Francisco: Ignatius, 1988 – 98); Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005); and Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), pp. 62-80.

[4] Ricoeur, *Time and Narrative*, 1:222-23.

включать в себя народные сказки, эпос, трагедию, комедию и роман. Здесь Рикер намерен расширить и углубить представление о том, как происходит построение сюжета. В связи с этим он упоминает, например, проведенный Жераром Генеттом анализ порядка, длительности и частотности в повествовательном времени, включая *prolepses*, или предвосхищение будущих событий, которые, помимо всего прочего, проливают свет на истории четырех Евангелий и определяют формат традиционных детективных рассказов.[1] Важное место Рикер уделяет литературным теориям применительно к таким произведениям, как «Миссис Дэллоуэй» Вирджинии Вулф, «Волшебная гора» Томаса Манна и «В поисках утраченного времени» Марселя Пруста.

6. Третий том, как и первый, состоит из двух основных частей. В первом разделе Рикер говорит о взаимосвязи между существованием человека во времени (в том числе повествовательном времени) и временем как понятием космологическим, астрономическим или хронологическим, измеряемым часами и солнечной системой. Я уже писал об этом в «Обещании герменевтики».[2] Вступлением к данной теме Рикер делает феноменологию Гуссерля. У Гуссерля настоящее «сейчас» не сосредоточено в одной точке и при этом тесно связано с интенциональностью. Кант относил время, наряду с пространством и причинностью, к внутренним категориям, установленным разумом, и Рикер ставит своей целью понять, как и почему Кант пришел к такому выводу. Его трансцендентная эстетика, очевидно, должна скрывать феноменологию. Некоторые примеры оказываются верны, как в выражении «приходит время», но Кант упускает из виду *двойную* реальность времени – человеческую и механическую.

В третьей главе первой части третьего тома Рикер обращается к теме взаимосвязи между временем и историчностью Хайдеггера. Интерес у Хайдеггера, прежде всего, вызывает субъективное существование *Dasein* во времени, но при этом он не отрицает ценности понятий хронологического или космологического времени. Понятие заботы вбирает в себя подлинную структуру времени, но это не единственный способ его восприятия. Время в восприятии *Dasein* – это время рассказа. Возвращение в прошлое, предвосхищение событий и разница в восприятии скорости течения времени не противоречит показаниям часов и проникает в самое сердце человеческого опыта. Предвкушение, или ожидание, более естественно для человека, чем простая категория будущего. Но темпоральность отличается еще большим единством. Дильтей сумел разглядеть эту «связность» (*Zusammenheit*) жизни, придающую смысл историчности.

---

1 Ricoeur, *Time and Narrative*, 2:83-88.

2 Anthony C. Thiselton (with R. Lundin and C. Walhout), *The Promise of Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1999), pp. 183-209.

Повествование и интерпретация еще раз подтверждают, что вся жизнь человека протекает «внутри» времени.

7. Последняя часть «Времени и повествования» состоит из семи глав, составляющих второй раздел третьего тома. Рикер вновь начинает с темы соотношения *проживаемого* и *исторического* времени. История наполняет естественное время новым творческим смыслом, например, с помощью календаря. Мы привыкли говорить о современниках, предшественниках и преемниках. Тем самым мы сплетаем воедино сеть истории, как писал Дильтей. Так появляется третья форма существования времени, которую Рикер иногда называет «мифическим временем», предположительно в связи с построением сюжета из простой последовательности событий.

Мы понимаем, что такая последовательность обычно содержит в себе основополагающее событие, например, рождение Иисуса Христа или праздник Пятидесятницы, происходящее с определенной периодичностью. Таким образом, календарное время заимствует у физического понятие непрерывной последовательности событий. На это справедливо указывал и Бенвенисте. Во взглядах Рикера очевидно также влияние Герхарда фон Рада. Рикер утверждает, что в выборе темы исследования историки руководствуются собственными интересами. Следовательно, связь возникает из практического опыта каждого историка. Выражение «значимость следа» заимствовано у Эммануэля Левинаса. Мы вновь наблюдаем пересечение экзистенциального и эмпирического.

Далее Рикер затрагивает тему художественного повествования и *воображения*, возвращаясь к содержанию второго тома. Разрыв между *проживаемым* и *мировым* временем представлен здесь в несколько иной форме. В своей книге «Обещание герменевтики» я использовал пример подчиненного, который в течение некоторого времени *ждет* своего начальника. В этом случае время как бы указывает на общественно-экономический статус. Пациентам приходится *ждать* врача в приемной. Таких примеров очень много как в жизни, так и в художественной литературе.

Таким образом, Рикер возвращается к непростому вопросу повествовательной реальности событий прошлого.[3] Что именно хочет сказать человек, говоря о реально происходящих событиях? Этот вопрос волновал Рикера даже больше, чем Ганса Фрая. Иногда создается впечатление, что Рикер близок к романтикам, утверждавшим, будто прошедшие события оставляют след. Этот след – лучшее, что можно надеяться найти в тексте. В 1960-х годах некоторые кембриджские богословы заговорили о «непрочной связи» между историческими событиями и их богословским смыслом. Рикер задается вопросом о возможности отождествления событий в истории и в настоящем. По его мнению, воспроизведение

---

[3] Ricoeur, *Time and Narrative*, 3:142; cf. pp. 142-56.

события в настоящем отождествляет его с историей. Ведь если прошлое не соответствует настоящему, значит ли это, что оно встречается с нами в качестве «иного»? История может показаться нам подтверждением инаковости, потому что прошлое тоже отличается от настоящего.

8. Эти взаимоотношения лучше всего характеризовать с точки зрения мира текста и мира читателя, в противоположность словесной форме референции. Понятие «мира» у Рикера близко тому, которое предлагал Гадамер. Он пишет: «Практическое применение – это не просто случайное дополнение к пониманию и объяснению, а такая же важная часть каждого герменевтического исследования».[1] Рикер неоднократно использует термин «применение», отмечая сложность данного понятия. Как и в «Правиле метафоры», он утверждает, что мы не можем не принять во внимание опыт «различения подобия». В результате чтения текста возникает мир читателя.[2]

9. В следующей главе Рикер развивает схожую тему: переплетение *истории и вымысла*. Феноменология придает этому явлению пропорциональность. Вымысел, как правило, носит «псевдоисторический» характер.[3] Но в девятой главе третьего тома Рикер задается вопросом: не превращает ли Гегель собственно историю в философскую историю. Вселенская история становится историей мира. Поэтому мы не должны ориентироваться на Гегеля, несмотря на разработку им понятия исторического разума. Нам следует избегать *абстрагирования* будущего и прошлого. Термин «горизонт ожидания», по мнению Рикера, был выбран как нельзя более удачно. Его использовал бывший ученик Гадамера Ганс Роберт Яус. Термин демонстрирует подлинность того, как мы переживаем будущность: речь идет о *будущем, которое становится настоящим*, а не об *абстракции*, как у Гегеля. Понятие *Geschichte* гораздо лучше отражает суть нашего опыта, чем *Historie*, поскольку прошлое должно жить в настоящем.

10. В заключение Рикер обращается к теме *предания*. Он более осторожен в вопросах его авторитетности и правомерности, чем Гадамер. В этом отношении стоит прислушаться к критике идеологии. Всякое суждение и предубеждение подвержено ошибкам. Однако следует признать, что последовательность чтений говорит о переживаемом времени и заслуживает, чтобы к ней прислушались. Мы сами часть предания. Но настоящее тоже должно восприниматься ответственно и разносторонне. С одной стороны, Рикер отвергает «ледяного демона объективности», но, с другой, призывает прислушаться к реальности опыта и межсубъектной жизни.

---

1 Ricoeur, *Time and Narrative*, 3:158.

2 Ricoeur, *Time and Narrative*, 3:159-60; cf. pp. 166-79.

3 Ricoeur, *Time and Narrative*, 3:191.

Рикер приходит к выводу, что все сказанное им о *времени* вполне согласуется с медиацией косвенного повествовательного дискурса. Он считает возможной рефигурацию времени повествованием. Следует также помнить о разнице между космологическим и феноменологическим подходом, и об *aporias* (многоуровневых неточностях) времени. Так мы подходим к вопросу повествовательной идентичности, к которому Рикер возвращается в книге «Я-сам как другой». Это, в свою очередь, обращает нас к теме реакции на *характеры*, предполагающей наличие *этических принципов*, или исследование *ответственности*. Это тоже одна из центральных тем книги «Я-сам как другой». Нам дан «мир, который не бывает этически нейтральным».[4] Повествование демонстрирует взаимосвязь всех вещей, говорил Дильтей. Но при этом Рикер отмечает и пределы повествования. Так, например, невозможно преодолеть дуализм феноменологии и космологии. Кроме того, у человека постоянно возникает искушение вложить в повествование единственный и неизменный смысл для всех поколений. Однако сказанное никоим образом не отменяет необходимости повествования с его этическим и политическим контекстом.

4. «Я-сам как другой». Сущность человеческого «я», «инаковость» и повествование

В 1990 г. Рикер написал книгу *Soi-même comme un autre* (в русском переводе «Я-сам как другой»). Она в основном посвящена теме самости и человеческой личности со всеми вытекающими повествовательными и этическими последствиями. Устойчивая личность предполагает «инаковость».

1. Понятие личности у Декарта говорит о том, *что* представляет собой человек, но стабильность личности, в его понимании, определяется Богом. Ницше подверг критике эту позицию, провозгласив обманчивость языка. Кроме того, так называемая автономия личности неотделима от заботы о благе ближнего. Первым предметом исследования Рикера стала идентифицирующая референция, при этом важное место отводится работе П. Ф. Стросона «Индивиды». Рикер демонстрирует недостатки позиции Стросона, в том числе невнимание к отношениям «Я-Ты».

2. Далее Рикер переходит к теме «Я» как *говорящего субъекта*. Эту тему развивали Ф. Реканати, Дж. Л. Остин и Джон Серль, которые, впрочем, не смогли дать точного определения того, с кем говорит субъект. Что порождает действие? Рикер рассматривает и дейктические термины:

---

[4] Ricoeur, *Time and Narrative*, 3:249.

«здесь» и «там», «Я» и «Ты», соединяющие местоположение с позицией говорящего.

3. Следующей темой исследования Рикер избрал философию действия без деятелей со ссылкой на Г. Е. М. Анскоума. Грамматика «желания» позволяет нам продвинуться дальше, но по-прежнему не дает полного ответа на вопрос: «*Кто?*» Анскоум, в определенном смысле, «спасает» понятие *намерения*, но даже намеренное действие оставляет многие вопросы без ответа. Полезные рассуждения о действии можно найти у Дональда Дэвидсона, но и он не дает полного ответа на вопросы Рикера.

4. Переходим к следующей теме исследования. Декарт, Кант и Гегель рассматривают личность как деятеля. Но при этом остается множество нерешенных проблем. Х. Л. А. Харт демонстрирует сложность понятия «атрибуции», которое предлагает лишь частичное решение проблемы самости.

5. Поворотный момент в рассуждениях Рикера наступает при обращении к следующим двум темам – личной и повествовательной идентичности.[1] Самым большим пробелом до сих пор оставалась темпоральность. Проблемы личности связаны с происходящими в человеке изменениями, поэтому важно уделить внимание временному измерению человеческой жизни. Следовательно, мы должны обратиться к теме человеческого времени и повествования, чтобы понять диалектику тождества и самости. В данном случае художественный вымысел может дать полезный стимул воображению. Повествование рассказывает нам о единстве человеческой жизни, но в основе всего лежит целостность личности. *Верность своим обещаниям – один из главных признаков этой* целостности и постоянства. Рикер пишет о «верности данному слову».[2] Но *обещание* носит *этический* характер; а если речь идет о верности Божьему слову, то еще и *религиозный*, даже если оно демонстрирует постоянство личности.

6. Как и следовало ожидать, Рикер обращается к работам Джона Локка, заимствуя в них дополнительные подробности, аналогии и аллегории самоидентификации. Локк придавал большое значение памяти. Но, как указывал Дэвид Юм, этого недостаточно. Нельзя наслаивать тождество на последовательные восприятия. Рикер скорее одобряет критические высказывания Дерека Парфита в адрес критериев идентичности, которые Юм предлагает в своей работе «Причины и личности». Но, в конце концов, по-настоящему Рикера устраивает лишь идея «нравственного субъекта», имеющего собственные убеждения и непрерывно взаимодействующего с окружающими его людьми. Проникнуть в суть единства человеческой жизни можно, лишь задаваясь нравственными вопросами.

---

[1] Ricoeur, *Oneself as Another*, pp. 113-39 and 140-48.

[2] Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 123.

Для этого необходимо изучить взаимосвязанность событий в повествовании и построении сюжета. Об этом тоже говорил Дильтей. Мы покидаем область условного в понимании Канта. Рикер пишет: «Характер, таким образом, тоже относится к категории повествования».[3] Даже Пропп и Греймас (представители классического структуралистского подхода к повествованию) отводят важное место характеру, роли и действию. Этого требует сюжет. Для него необходима личность, которая отвечает за свои действия, придавая им этическое своеобразие. Без этого невозможно ответить на вопрос: «Кто я?»

5. «Я-сам как другой». Этические заключения. Другие поздние работы

1. Остальные темы, затронутые Рикером, связаны с этической стороной. Первые две из них взаимно дополняют друг друга. В одной Рикер рассматривает понятие «этической цели» человеческой личности, обращаясь, в частности, к Аристотелю и добродетелям. По мнению Аристотеля, у каждой личности есть свое предназначение. Добро носит целенаправленный характер: человек, ведущий праведный образ жизни, ставит своей целью обладание той или иной добродетелью. При этом вполне уместны и рациональные рассуждения. В этой связи Рикер обращается к поздней философии Алисдера Макинтайра. Он пишет, что добродетельный человек «*живет, служа другим и справедливости*».[4] Его жизнь не может протекать в одиночестве. Мерло-Понти вводит понятие «я могу», обозначающее способность этичного поведения по отношению к окружающим людям. Примером такого поведения Аристотель считает дружбу, цель которой – установление добродетельных отношений.

Христиане трактуют эту добродетель с точки зрения любви (*agapē*). Еврейский философ Эммануэль Левинас (1906–1995) тоже признает, что постоянство личности невозможно без другого человека, способного призвать ее к ответу. У Аристотеля все это связано с этикой взаимодействия, в ходе которого мы одновременно отдаем и получаем. Левинас говорит здесь о «личности» другого. Невозможность отдавать себя людям нарушает целостность человеческой личности. Сострадание и сочувствие должны быть неотъемлемой частью нашей жизни. Это главное доказательство нашей *заботы* о ближних. Такой человек может получить что-то для себя даже в момент помощи слабому другу. Без этого невозможно

---

[3] Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 143.

[4] Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 180, курсив автора.

оставаться самим собой. Все сказанное ложится в основу судебной системы принуждения, а также политических дискуссий и действий.

2. Переходя к следующей теме, Рикер выражает согласие с Макинтайром в том, что проблема истоков правосудия остается нерешенной. В связи с этим он возвращается к понятию нравственности у Канта (1724–1804). Макинтайр утверждает, что мы в большой степени «утратили представление о... нравственности»; «наличие или отсутствие манипуляции в общественных отношениях» сейчас уже практически не имеет значения.[1] Он убежден, что мы не сможем исправить ситуацию, если не зададимся вопросом: «Героем какой истории можно считать меня самого?»[2] Рикер согласен с этим. Но говоря о добре без ограничений, необходимо упомянуть и о *нравственных обязательствах*. Как писал Кант: «Нравственное благо означает благо без ограничений». Мы подошли к кантовской проблеме универсальности. Его ответ основывался на абсолютном категорическом императиве человеческой воли и автономии. Кант заявлял: «Поступай всегда так, чтобы максима твоей воли в любой момент времени могла стать всеобщим законом».[3]

Известно множество ответов на это заявление Канта. Фридриху Шиллеру приписывают ироничную реакцию на слова Канта о внутренней борьбе, неразрывно связанной с выполнением человеком своего долга: «Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность. Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?» И все же категорический императив Канта возвел нравственное обязательство в ранг абсолюта. Обязательство, в свою очередь, создает *мотивацию*. Для этого, по мнению Канта, необходима свобода и автономия, однако Рикер отмечает связь этих явлений с гетерономией. Автономия сама по себе противоречила бы гетерономии арбитра. Уважение к окружающим и к самому себе незаменимы даже в тех случаях, когда зло достигает своей крайней точки.

На первый взгляд кажется, что Рикер пытается объединить призыв Аристотеля к добродетельной жизни с призывом Канта к соблюдению нравственного обязательства в заботе и любви. Он пишет: «Заповедь, которую мы впервые встречаем в Лев. 19, 18... повторяется в Мф. 22, 39: “Возлюби ближнего твоего, как самого себя”».[4] Но при этом Рикер говорит также, что любовь и ненависть – это субъективные принципы, не образующие объективных универсалий. Посему намерение Канта остается

---

1 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (London: Duckworth, 1985), pp. 2 and 26.

2 MacIntyre, *After Virtue*, p. 216.

3 Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trans. A. W. Wood (New Haven and London: Yale University Press, 2002; German 1805).

4 Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 219.

под сомнением. Принцип *автономии*, кажется, исключает всякую «инаковость». Итак, идеям Канта свойственна внутренняя напряженность. Он прав в том, что единственное благо без ограничений – это наша добрая воля. Утилитаризм нельзя полностью отождествлять с нравственностью. Мы не должны отказываться от деонтологического понятия добродетели. С точки зрения общества, нам необходима еще и теория справедливости.

В связи с этим Рикер сначала обращается к работам Джона Ролза. Но его теория основывается на предварительном понимании справедливости и несправедливости, и потому грозит превратиться в порочный круг. Свою теорию справедливости Рикер основывает на *практической мудрости*. Затем он анализирует нравственный аспект трагедии. Как, например, следует расценивать справедливость в представлении Антигоны? Поступки, которые Антигона считает своим долгом, *противоречат* идее долга в понимании Креона. Итак, Рикер не вполне согласен с мудростью трагедии. Мы должны придерживаться середины между универсализмом и контекстуализмом, обращая внимание на ключевые понятия в контексте добродетельной жизни, связанные с «иным»: безопасность, процветание, свобода, равенство и солидарность. Они чрезвычайно важны для общественно-политических процессов. Каждое из этих понятий приглашает к размышлениям. Кроме того, все они имеют символический подтекст, выходящий за рамки единственного возможного смысла, и каждое предполагает *заботу* о других. Возможно, это именно та *забота*, о которой шла речь у Хайдеггера. У Гегеля мы наблюдаем в контексте как исторические ситуации, так и нравственные. Аристотель же ограничивается несостоятельным понятием практической мудрости (*phronēsis*).

3. Заслуживают ли максимы права образования *универсалий*? Практическая мудрость помогает нам использовать все эти максимы так, *как того требует ситуация*. Неотъемлемой частью этого процесса всегда остается *уважение к другим людям*. Ответственность и автономия тоже могут присутствовать в определенной «минимальной» степени. Но *забота* неизменно предполагает уважение к «инаковости» *другого человека*, даже в новых нестандартных ситуациях. Нравственность может повлечь за собой конфликт и даже борьбу; но и это не отменяет всеобщей потребности в практической мудрости.

Настойчивое требование автономии у Канта обусловлено историческим контекстом. Просветители считали, что несут человечеству свободу от господства слепо принимаемой на веру традиции. Однако эта концепция остается диалектической, а отнюдь не абсолютной. Посему необходима новая трактовка Канта, принимающая во внимание универсальный аспект. Серьезного отношения заслуживают и идеи Хабермаса, а также понятие «личной заинтересованности». В своем двухтомном труде

«Теория коммуникативного действия» Юрген Хабермас (р. 1929) активно использует понятия «личной заинтересованности» и «жизненного мира», изучая вопрос о степени возможного вмешательства языка и коммуникации в область этики.[1] Аристотелевское понятие *phronēsis* сочетается с кантовской нравственностью и гегелевским *Sittlichkeit* (нравственность, признающая *историчность и универсальность*).

4. Последняя тема, к которой обращается Рикер, связана с *онтологией*. Акцент Рикера на действии и самости ставит под сомнение онтологическую теорию, в центре которой находится материя, но не материальную стабильность «личности во взаимодействии с инаковостью». Рикер рассматривает хайдеггеровское понятие *Dasein* как один из способов бытия. Он пишет: «Важнее всего для меня идея, ставшая целью предыдущей дискуссии об аристотелевской *energeia* (силе)… Инаковость накладывается на самость… она часть онтологического строения самости».[2] Она обозначает постоянство самости (*ipse*) и предполагает интерсубъективность.

В центре всего находятся библейские качества постоянства самости и непрерывного развития. Даже страдания, которые, как правило, остаются без внимания, становятся частью онтологии, и повествование занимает по праву принадлежащее ему место. Рикер пишет: «Сказать: "Я существую" – значит сказать: "Я хочу, я двигаюсь, я делаю"».[3] *Существование неотделимо от сопротивления*. Слова «Я могу» не теряют своей первостепенной важности, в чем мы уже успели убедиться. Мы нуждаемся в темпоральности и «инаковости» окружающих нас людей.

На этом фактически завершается книга «Я-сам как другой». Но Рикер продолжает трудиться. Двадцать одна работа вошла в сборник «Figuring the Sacred» (английское издание 1995). Они посвящены разным темам, в частности о религиозном языке, Канте, Розенцвейге, Левинасе, библейских темах и воображении. Позже Рикер выпустил в свет книгу «Мыслить по-библейски» в соавторстве с Андре Лакоком. Авторы исследуют первые две главы Бытия, ссылаясь на произведения Герхарда фон Рада, Клауса Вестермана, Эдмонда Джейкоба, Карла Барта и других писателей, в которых затрагивается тема сотворения мира. Среди других тем можно отметить Десять заповедей (Исх. 20, 13); воскресение и воскрешение (Иез. 37, 1-14); чашу одиночества на кресте (Пс. 21) и другие отрывки, в основном из Ветхого Завета. Экзегеза Лакока предваряет герменевтические рассуждения Рикера.

---

1 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, 2 vols. (Cambridge: Polity Press, 1984 – 87); and Ricoeur, *Oneself as Another*, pp. 280-83.

2 Ricoeur, *Oneself as Another*, pp. 316-17.

3 Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 321.

В первые несколько лет нового тысячелетия, как и в предыдущие годы, Рикер обращает свой взгляд в область этики. В 2000 г. выходит «Справедливое» (французское издание 1995 г.), а затем «Размышления о справедливости» (французское издание 2001 г., английское 2007 г.). Последняя работа содержит результаты исследований и лекции. Сборник «Справедливое» состоит из лекций, прочитанных в разных местах. Рикер возвращается к седьмой и восьмой темам книги «Я-сам как другой»: Аристотель о добродетели и Кант – о нравственном обязательстве. Он предлагает столь необходимую телеологическую и не менее важную деонтологическую базу. Но главное исследование посвящено практической мудрости.[4] Кроме всего прочего, Рикер обращается к теме прав (лекция 1) и обязанностей (лекция 2). Вопрос о правах возвращает нас к уже обсуждавшимся вопросам самости (Кто? Что? Могу ли я?) и институциональной структуры вопросов о правах. Последняя включает концептуальный анализ ответственности. Один человек объявляет другого ответственным за что-либо, и при этом неизменно присутствует межличностный фактор. Понятие ответственности необходимо расширить.

В других лекциях Рикер анализирует теорию справедливости Джона Ролза и приходит к выводу, что по прочтении его произведений у читателя остается впечатление недосказанности, если только мы не готовы принять поправки, внесенные Дж. Хабермасом и К. О. Апелем. В эссе «После "Теории справедливости" Ролза» Рикер доказывает, что это важное понятие не ограничивается одним ощущением справедливости происходящего или даже общим согласием. В центре внимания других эссе: плюрализм, способы аргументации и суждения. «Размышления о справедливости» поднимают те же темы с тем же акцентом на добродетели и, в частности, на «уважении к достоинству другого, равном уважению, которое человек питает к самому себе».[5]

6. Пять аспектов критического анализа. Текст, замысел автора и творчество

Поскольку Рикер в своих произведениях затрагивает множество тем, его идеи вызывают критический отклик в самых разных областях. Среди рассмотренных нами предметов исследования Рикера достаточно назвать его теорию символа и метафоры; анализ теории Фрейда; объяснение и понимание; текст и автор; построение повествовательного сюжета; его концепцию художественного вымысла и ее связь с историей; воображение;

---

4 Ricoeur, *The Just*, pp. xxi-xxii.

5 Ricoeur, *Reflections on the Just*, p. 3.

библейские литературные жанры; особое значение, придаваемое Книгам Мудрости; понятие *mimēsis*; взаимосвязь истины и истории; категория исторического разума у Гегеля и Дильтея; предписывающий закон, любовь и справедливость. Значительный вклад также сделан Рикером в религию и этику. Можно ли дать однозначную оценку столь многогранной деятельности? Мы ограничимся кратким анализом герменевтики Рикера, даже если придется косвенно затронуть все эти темы.

1. Одним из лучших исследований творчества Рикера можно считать работу Кевина Ванхузера «Библейское повествование в философии Поля Рикера». Ванхузер справедливо отмечает: «Рикер отказывается следовать по пути исторического критицизма, низводящем текст до составляющих его преданий, или ограничивать его смысл первоначальной ситуацией и указанием на реальные события».[1] В то же время он не одобряет и чисто структуралистский подход, ограничивающий смысл текста непосредственным контекстом, лишая его особых лингвистических референций. Это в общем справедливо, хотя многие не согласились бы со столь редукционистским взглядом на историю. Некоторые сравнивают его с Фраем.

Рикер столь высоко ценит «возможность», что склонен рассматривать все исторические описания как подвергшиеся рефигурации в интересах их актуализации в настоящем. Ванхузер говорит об «уродливом рве», отделяющем историю от художественного вымысла. По мнению Аристотеля, историк описывает реальные события, а поэт – воображаемые. Рикер рассматривает это положение применительно к Библии, указывая что это позволяет ей творчески воздействовать на жизнь человека.

И все же Рикер указывает на более сложную взаимосвязь между истиной, историей и повествованием. *Mimēsis* функционирует на нескольких уровнях. Рикер признает, что отношения между повествованием и историей «вызывают беспокойство».[2] Безусловно, художественный вымысел стимулирует воображение. Но Рикер придает большое значение исторической преднамеренности и реальности основополагающих событий, таких как рождение Христа. Он не желает исчезновения события во всех отношениях. Признавая реальность прошлого, он, как и Герхард фон Рад и Рудольф Бультман, видит значимость прошлого исключительно в настоящем (*Geschichte*, а не *Historie*), как если бы нам приходилось выбирать между «мертвым» прошлым и преданием, которое продолжает жить и говорить с нами. Посему, даже будучи преувеличением, быть может, излишне упрощающим ситуацию, заключение Ванхузера указывает в верном направлении. Нельзя сделать так, чтобы волки были сыты, а овцы целы, однако слишком часто он пытается добиться именно это-

---

[1] Vanhoozer, *Biblical Narrative*, p. 12, курсив мой.

[2] Ricoeur, *Time and Narrative*, 3:142; cf. pp. 142-47.

го. Он прав, подчеркивая значимость воссоздания, или актуализации, но при этом напрасно искажает суть исторических описаний. Он справедливо указывает, что историческое описание не всегда должно находиться в центре внимания. Лука, например, говорит о своем стремлении к исторической точности и одновременно актуальности.[3] Ванхузер согласен с главной мыслью Рикера, но не разделяет его склонности к обобщению.

2. Заметное расхождение во взглядах между Рикером и Гадамером и сходство идей Рикера с критикой Хабермаса вызваны глубокой и вполне оправданной уверенностью в том, что *и объяснение, и понимание* играют жизненно важную роль в герменевтике. Дэн Стивер поясняет, что эта идея присутствует уже в ранних произведениях Рикера – «Человек ошибающийся» и «Свобода и природа. Вольное и невольное».[4] Поскольку всякое толковательное суждение содержит в себе ошибки, нам необходим герменевтический критерий. Этим нельзя пренебрегать, что бы ни находилось в центре нашего внимания: психоанализ человеческого разума, семиотика или структурализм в языке или референтный и буквальный аспект метафоры.

Рикер с самого начала серьезно относился к тем «невольным» особенностям герменевтики, которые искажают смысл в нашу пользу, в том числе к личной заинтересованности еще неосознанных желаний. Рикер, по справедливому замечанию Стивера, пришел к выводу, что прозаическое феноменологическое описание не в состоянии выразить все аспекты человеческой жизни. Это утверждение становится еще более важным, когда речь заходит о многообразной интерпретации символа и метафоры. В книге «Символика зла» Рикер говорит о человеческих ошибках, в том числе о символах позора, осквернения, греха и вины. Эти понятия можно назвать символическими, если смысл при этом обретает поливалентность. Символ *неисчерпаем*, как и сама Библия. Рикер развивает идею Канта о том, что «символ порождает мысль».[5]

---

[3] Anthony C. Thiselton, "'Reading Luke' as Interpretation, Reflection, and Formation", in *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*, ed. Craig G. Bartholomew, Joel B. Green, and Anthony C. Thiselton (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 2005), pp. 3-63; and the essayes by David Wenham and Joel Green, pp. 55-78 and 79-103.

[4] Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology* (Louisville and London: Westminster John Knox, 2001), pp. 100-160, esp. 100-104; Ricoeur, "Hermeneutics and Critique of Ideology" and "Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics", in *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 63-100 and 165-81; Ricoeur, *Freud and Philosophy*, throughout; Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, pp. 66-333; Ricoeur, *Interpretation Theory*, pp. 71-88; and Ricoeur, *Time and Narrative*, 1:111-28 and 155-74.

[5] Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, pp. 347-57.

Более радикально выражено мнение Рикера о человеческой склонности к заблуждению в работе «Фрейд и философия», где он говорит о желаниях настолько подавленных, что они проистекают из подсознательного в форме скрытой личной заинтересованности. Эта мысль Рикера прекрасно согласуется с библейским акцентом на лукавстве человеческого сердца и неспособности даже нашей совести направить нас по истинному пути (Иер. 17, 9; 1 Кор. 4, 1-5). Что касается толкователя, он должен сначала потерять себя «в пустыне критики», а затем вновь обрести в «послекритической наивности».[1] Вернер Джинронд тоже делает акцент на подозрении и возвращении. Он пишет: «Рикер указал на необходимость разработки теории интерпретации, которая позволила бы толкователю дать критическую оценку неоднозначной природе всех лингвистических событий».[2]

По общему признанию, философия Просвещения, позитивизм и в определенной степени библейская критика ошибочно утверждают, что к тексту следует подходить как к ценностно-нейтральному объекту, причем толкователь не должен руководствоваться личной заинтересованностью или желаниями. Рикер хорошо сознавал, что *объяснение* может предотвратить искажение смысла или неверное понимание. Даже семиотика и структурализм могут помочь в осуществлении этой функции. Нельзя сказать, что Рикер в этом вопросе неправильно понимал Гадамера. Он проявлял особый интерес к теории общения Хабермаса и Апеля. Кроме того, он настойчиво советовал прислушаться к трем мастерам подозрения: Ницше, Марксу и Фрейду. Рикер пришел к выводу, что Гадамер слишком некритично подходит к герменевтике, а различные точки зрения, относящиеся к разным преданиям, обнаруживают свою несостоятельность в выполнении критической задачи. Гадамер не уделяет достаточного внимания вопросам этики, власти и господства. Это соответствует протестантским убеждениям Рикера в преимущественно католической стране, хотя его акцент на неоднозначности текстов часто встречает неприятие. Лютер и Кальвин настаивали на ясности и единстве смысла Писания, но и они не стали бы отрицать реальности обмана, личной заинтересованности и склонности к заблуждению даже в отношении церкви.

3. Обращаясь к вопросу текстуальности у Рикера, мы узнаем, что Джон Томпсон, один из его ранних комментаторов и критиков, утверждает: «Рикер не сумел убедительно обосновать различия между способами дискурса и до конца отстоять свою концепцию действия как

---

1 Stiver, *Theology after Ricoeur*, p. 147; Mark Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1990).

2 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London: Macmillan, 1991), p. 71.

текста... В работах Рикера мы не находим логически связного описания взаимоотношений между действием и структурой».[3] Дж. Л. Остин, Гилберт Райл и Витгенштейн на поздних этапах своего творчества отводят важное место непосредственному контексту языка. Высказывания от первого лица зачастую выполняют *перформативную* или иллокуционную функцию. Витгенштейн принимает во внимание и временной характер высказываний. Вслед за ним и Питер Винч проявляет интерес к истории и общественным изменениям. Феноменология изучает человеческие действия, и Рикер избирает именно этот подход. Тексты и действия воспринимаются как воплощенное сознание. Описательный дискурс окрашивается нравственными ценностями. Интерпретация человеческих действий и текстов не может быть научной, даже если они связаны с политикой и экономикой. Текст становится для Рикера моделью человеческого действия и объектом понимания. Томсон считает эту идею неприемлемой.

По словам Томсона, заслуги Хабермаса в этой области куда более значительны. Труд регламентируется и управляется техническими правилами, сформулированными буквальными средствами языка, а идеологии систематически искажают общение между людьми. Считается, что Рикер не отводит достаточно места *контексту* и общественным изменениям в контексте. Семиология и структурализм не могут полностью заменить их. Рикер и Хабермас признают реальность власти, идеологии, личной заинтересованности, но под влиянием Хайдеггера Рикер противопоставляет их научному анализу. Понятие действия у Рикера ограниченно. Томсон пытается поместить действие в более широкий социальный контекст. Он прав, разделяя уверенность представителей простой философии языка Остина, Райла и позднего Витгенштейна о важности *окружения* языка.

И все же сборник «Эссе по библейской интерпретации» свидетельствует о том, что Рикер, в отличие от Томсона, проводит четкую границу между способами дискурса. Поскольку эти эссе увидели свет только в 1981 г., по крайней мере английское издание, Томсон не мог этого учесть. Вообще критические замечания Томсона справедливы только в отношении ранних работ Рикера, кроме того, Томсон отдает очевидное предпочтение Хабермасу. Рикер выделяет по меньшей мере шесть видов библейского дискурса: предписывающий, то есть закон; псалмы или гимны, обращенные к Богу; дидактический, примером которого могут служить послания; пророческий; Книги Мудрости, чьи авторы доносят свою мысль до читателя как бы исподволь; и главное – повествование, составляющее, вероятно, большую часть Писания. Рикер прав, указывая, что церковь и проповедники склонны уподоблять самые разные жанры

---

[3] John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 1983), p. 115.

пророческому дискурсу (как в Иер. 2, 1), где пророк говорит от имени Бога и откровение вводится словами: «Так говорит Господь». Но повествование обеспечивает преемственность традиций в форме *Символа веры*: «Отец мой был странствующий Арамеянин... возопили мы к Господу Богу отцов наших...» (Втор. 26, 5-10). Рикер утверждает: «Повествовательный дискурс отличается, прежде всего, тем, что делает акцент на основополагающем событии или событиях как на следах Божьих деяний. Исповедание всегда принимает форму рассказа».[1]

Существует также предписывающий дискурс, соответствующий воле Божьей и реальным условиям человеческой жизни. Закон является одним из аспектов этого типа дискурса и одновременно частью человеческого отклика на завет с Богом. Иисус придавал большое значение «закону и пророкам» (Мф. 7, 12). Свои особенности имеют Книги Мудрости, причем входящие в них темы включают «пограничные ситуации», о которых Карл Ясперс говорил как об упразднении человеческого и о непостижимости Бога. Обращаются они и к теме страданий, в частности Иов. 42, 1-6, причем обращение это выражено в форме непрямого откровения. Иногда книги Иова и Екклесиаста корректируют чрезмерную строгость Второзакония. Наконец, дискурс гимнов, представленный Книгой Псалмов, обращен лично к Богу. Это тоже часть откровения, но она редко становится темой проповеди. Многие псалмы написаны от первого лица и обращены непосредственно к Богу.

4. Николас Уолтерсторфф одобрительно высказывается о пристальном внимании Рикера к языку, но, по его мнению, Рикер слишком часто отступает перед «тем элементом плюрализма, полисемии и аналогии», который присутствует в Божьем откровении.[2] Богословие Рикера развивается в направлении, близком бартовскому, где откровение всегда опосредовано и практически не оставляет места для подхода, предложенного Уолтерсторффом. По мнению последнего, Рикер фактически отвергает авторский дискурс, интерпретацию и замысел писателя. Несомненно, Рикер отводит читателю более активную роль, чем тексту. Уолтерсторфф цитирует: «Текст нем... Текст подобен музыкальной партитуре, а читатель – дирижеру».[3] *La langue* – это шифр; *la parole* – дискурс. Речь всегда означает актуализацию. Но Уолтерсторффа интересует «ноэматическая», или общая когнитивная истина, содержащаяся в тексте.

---

[1] Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, p. 79.

[2] Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 59; cf. pp. 58-63 and 130-52; and Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 74-75.

[3] Wolterstorff, *Divine Discourse*, p. 133; Recoeur, *Interpretation Theory*, p. 75.

Иногда текст сообщает или содержит предположение о состоянии дел. В таких случаях замысел автора имеет решающее значение. Это можно сказать, например, о значительной части Евангелия от Луки и совершенно точно о Первом послании к Коринфянам и Послании к Галатам. Иногда намерения автора не играют столь важной роли, как в Книге Ионы и во многих псалмах. И все же этот вопрос занимает определенное место в формулировке ответственной интерпретации. В противном случае любое угодное читателю прочтение текста должно считаться правильным.[4]

Уолтершторфф, видимо, хочет сказать, что Рикер здесь не вполне последователен. Он обращается к диалогам, и это признает сам Рикер. Место автора – часть темпоральности текста, и его понятия «Я» и «Ты» чрезвычайно важны. Уолтершторф задается вопросом: «Как могло случиться, что, отводя авторскому дискурсу центральное место в своей философии языка, в теории интерпретации текста Рикер признает только интерпретацию текстуального смысла?»[5] Он хочет избежать романтизма, но в итоге избегает своего обычного суммарного подхода. Необходимо быть более внимательным к индивидуальным особенностям каждого текста.

5. И все же, подводя итоги, можно сказать, что Рикер уделяет достаточное внимание творческой стороне языка, последствиям, которые может иметь тот или иной текст, а также историчности текста и читателя. В своем кратком комментарии Дженсен хотел сказать именно это, отмечая преображающую силу текста, о которой пишет Рикер.[6] Дэвид Клемм пытается одновременно прийти к единству мнений и с самим Рикером, и с его критиками, говоря о том, что Рикер расшифровывает «скрытое богатство в постепенно раскрывающихся значениях, скрытых в глубинах буквального смысла».[7] К этому можно добавить его акцент на темпоральности и повествовательности. В своей работе, посвященной метафоре, Рикер старается показать, что язык претерпевает творческие изменения и превращения. Одной из своих задач он считал превращение «часового времени» в «человеческое».

Эта творческая сторона находит выражение в интересе Рикера к этике, в основании которой лежит человеческая свобода и вера в то, что «Я могу». Несмотря на все, сказанное в работах «Символика зла» и «Фрейд и философия», Рикер здесь противоречит сам себе. Он признает роль зла,

---

4 Anthony C. Thiselton, *Can the Bible Mean Whatever We Want It to Mean?* (Chester, U. K.: Chester Academic Press, 2005), throughout.

5 Wolterstorff, *Divine Discourse*, p. 149.

6 Alexander Jensen, *Theological Hermeneutics*, SCM Core Text (London: SCM, 2007), pp. 144-50.

7 David E. Klemm, *Hermeneutical Inquiry*, 2 vols. (Atlanta: Scholars Press, 1986), p. 192.

бессознательного, невольного и обманчивого; но при этом ему следовало бы более критично относиться к кантовской *автономии*. Христианин обладает лишь вторичной автономией, если здесь вообще уместно о ней говорить. Даже будучи искуплены, мы живем «под грехом».[1] Объединяя свою герменевтику, свое понимание самости и повествования с этическими вопросами личности и мира, он открывает, по выражению Джона Уолла, тему «нравственного творчества».[2] Уолл видит в этой «поэтике возможности», или «поэтике воли», часть классической концепции потребности в вере, связанной с более значительным движением благодати. «Я могу», приходящее извне, творит мир возможности, который говорит о любви и преображении общества. Однако свои богословские взгляды Рикер выражает неохотно.

7. Дополнительная литература

Рикер Поль. *Время и рассказ.* М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН; Культурная инициатива; Университетская книга, 2000.

Jenson, Alexander, *Theological Hermeneutics*, SCM Core Text (London: SCM, 2007), pp. 144-51.

Ricoeur, Paul, *Essays on Biblical Interpretation*, edited by Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress, 1980; London: SPCK, 1981), pp. 23-95.

______, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, translated by Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970), pp. 3-36.

______, *Time and Narrative*, translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, 3 vols. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988), 1:3-51, 3:80-96.

Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 344-78.

---

1 Anthony C. Thiselton, *Systematic Theology*, trans. G. W. Bromiley, 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 1994, 1998), 2:1, 179, 224, 265; see pp. 231-76.

2 John Wall, *Moral Creativity: Paul Ricoeur and the Poetics of Possibility* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 9, 31, and throughout.

Глава 13

Герменевтика освобождения и постколониальная герменевтика

1. Определение, происхождение, развитие и библейские темы

Термин «герменевтика освобождения» принято относить к толкованию Библии в рамках богословия освобождения, популярному, в частности, в Латинской Америке в конце 1960-х и в 1970-х годах. Ее влияние по-прежнему ощущается в Латинской Америке и в некоторых частях Африки и Индии, хотя и в несколько иной форме постколониальной герменевтики. Под ее воздействием сформировались некоторые течения герменевтики феминизма. Датой зарождения этого движения считается 1968 г., когда доминиканский священник Густаво Гутиэррес (р. 1928) составил повестку дня Второй конференции латиноамериканских епископов в колумбийском городе Меделине. Позднее этот перуанский богослов изложил свои идеи в книге «Богословие освобождения» (Лима, Перу, 1971; Саламанка, Испания, 1972; Лондон, Англия, 1973).[3]

Однако у этого движения куда более долгая история. Ее можно проследить, помимо других авторов, в работах Энрике Дусселя и Филиппа Берримана. Первым, кто дал толчок к развитию новой философии, Дуссель считает Бартоломе де Лас Касаса (1474–1566), которого он довольно безосновательно называет величайшим богословом шестнадцатого века.[4] Лас Касас осуждал порабощение и насильственное обращение индейцев

[3] Gustavo Gutiérrez, O. P., *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (London: SCM, 1974; Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1973; Lima, Peru, 1971).

[4] Enrique Dussel, ed., *The Church in Latin America, 1492–1992* (London: Burns and Oates; New York: Orbis, 1992), especially pp. 43-48; cf. pp. 1-184.

в христианство, утверждая, что Бог даровал свой закон Израилю, а не лично Аврааму. Христос снова умирает на кресте, говорил он, когда испанцы истребляют индейцев во имя Христа. Эти обвинения поддержал Васко де Кирога (1470–1565), епископ Мичоакана в Мексике.

Берриман говорит в основном об истоках движения в Центральной, а не в Южной Америке. Он исследует историю Гватемалы, Сальвадора, Гондураса, Никарагуа и Коста-Рики, начиная с законов, изданных испанской короной в 1542 г.[1] Берриман с уверенностью заявляет, что Центральная Америка образовалась «в результате завоевания и господства, в ходе которого погибли тысячи индейцев... церковь сыграла далеко не последнюю роль в этом завоевании. Миссионеры были единственными, кто осуждал жестокость и пытался смягчить последствия завоевания. Но, несмотря на героические исключения, церковь обычно выступала в качестве активного участника в процессе завоевания и установления испанского господства в Америке».[2] Эпоха завоеваний, за которой последовал колониальный период и период развития в 1960-е – начало 1970-х гг., по словам Берримана, привела к современному революционному кризису.

В 1821 г. Центральная Америка получила официальную независимость от Мексики, но ее по-прежнему сотрясали конфликты между консерваторами и либералами. К 1838 г. Центральная Америка распалась на пять республик. Либералы сделали ставку на производство различных товаров, в основном кофе, и на экономическое развитие своих стран, однако земля и средства производства оказались в руках образованной элиты. Крестьянские бунты конца девятнадцатого века неизменно заканчивались поражением восставших. Шла постоянная модернизация армии, особенно в Гватемале и Сальвадоре. Все пять государств Центральной Америки начали конфискацию церковной собственности, вступив в борьбу с католической церковью и ее монополиями. Церковь утратила прежний авторитет и стала считаться одним из инструментов европейского угнетения. Протестантские миссионеры поспешили воспользоваться этим, чтобы начать активную деятельность в Латинской Америке.

В 1932 г., во время Великой депрессии, резко упали цены на кофе. К 1950-м гг. в том, что касалось беднейших слоев населения, политика развития показала свою полнейшую несостоятельность. В 1970-х положение крестьян и безземельных бедняков еще ухудшилось, в то время как земля оставалась в руках меньшинства.

---

1 Phillip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion: Christians in the Central American Revolutions* (London: SCM, 1984), especially pp. 13-38; cf. Ralph Woodward, *Central America: A Nation Divided* (New York: Oxford University Press, 1976), pp. 23-47.

2 Berryman, *Religious Roots of Rebellion*, pp. 35-36.

Традиционные для богословия освобождения библейские темы определились довольно рано. В шестнадцатом веке Педро де Кордобо сравнивал угнетение индейцев с египетским рабством израильтян. Иезуит Мануэль Лакунза (1731–1801), чилиец, утверждал, что истории о чужеземных угнетателях в книгах Даниила и Откровения, а также освобождение Израиля из Египта и Вавилона могли дать толчок к освободительной борьбе в Мексике. За такие взгляды он был отлучен от католической церкви. Азариас Паллаис, поэт и священник из Никарагуа (1884–1956), считал тему исхода главной в богословии освобождения. Но не все опирались на библейские тексты и темы. В 1817 и 1824 гг. бразильские священники под влиянием идей французского Просвещения становились во главе революционного движения. Они выступали против всякой власти, отводя первостепенную роль разуму отдельного человека.

Если XVI–XVII века считаются эпохой колониализма, 1807 г. для многих стран ознаменовал собой освобождение от испанского и португальского владычества, хотя европейское влияние оставалось сильным. Бразилия, наконец, стала республикой в 1889 г., а Аргентина – в 1853. Испанское господство в Пуэрто-Рико сохранялось до 1898 г., а затем власть в стране фактически перешла к США. В этот период слово «развитие» стало всеобщим девизом в попытке сократить экономический разрыв между богатыми европейскими государствами и их бывшими латиноамериканскими колониями. Однако многие латиноамериканцы продолжали считать революцию лучшим выходом из положения, сравнивая себя с относительно преуспевающими кубинцами.

В течение многих лет церковь прикладывала все усилия для сохранения традиций. В семнадцатом веке к католическим миссионерам присоединились протестанты, а с 1625 г. в Карибском регионе стало сильно ощущаться присутствие Англии. Однако в 1930-х годах внутри католической церкви возникло движение, выступавшее в защиту коренного населения Латинской Америки и известное как «Активное католичество» (*Catholic Action*). Уже в 1950–1960 гг. оно пользовалось значительным влиянием. В 1955 г. состоялась Первая конференция католических епископов; примерно в то же время, а возможно, и гораздо раньше, дало о себе знать движение «Новые левые католики». Латинская Америка раскололась на два противоположных лагеря: одни искали экономической помощи западных держав, а вторые – возлагали надежды на революцию. Они сравнивали относительное благополучие и свободу, царившие на Кубе, с репрессивными военными режимами. Христофор Колумб достиг берегов Кубы в 1492 г. Одиннадцать миллионов жителей этой страны – потомки испанских и африканских рабов, смешавшихся с коренным народом, который впоследствии был тайно практически полностью истреблен.

В девятнадцатом веке на Кубе произошло несколько восстаний рабов (1812). Несмотря на независимость, предоставленную Кубе в 1898 г., испанцы сохранили за собой все важные посты в церкви. Однако национальное самосознание кубинцев продолжало расти, особенно когда Соединенные Штаты вступили в войну с Испанией и создали в Гуантанамо базу своего военно-морского флота (1934). Благодаря, главным образом, усилиям движения «Активного католичества», испанскому протекторату вскоре пришел конец. К 1990 г. самая крупная протестантская церковь на Кубе, Кубинская евангелическая пятидесятническая церковь, насчитывала 56 000 членов. Сорок один процент кубинцев оставались католиками. 1-го января 1959 г. на Кубе вспыхнула революция во главе с Фиделем Кастро, который установил в стране однопартийный коммунистический (или марксистский режим). В 1961 г. правительство закрыло католический университет. Католические школы были национализированы, а 136 священников изгнаны из страны. Количество протестантов резко сократилось, хотя в 1994–1995 гг. вновь отмечался всплеск протестантского церковного движения. В 2008 г. Кастро отошел от дел, что вселяет надежду на ослабление господствующего режима.

Источником вдохновения для революционеров стали «Парижские рукописи», ранние сочинения Карла Маркса (1818–1883), а отнюдь не его поздние атеистические работы или марксистские идеи Ленина и Сталина. В 1838–1843 гг. Маркс изучал историю Французской революции с ее идеалами свободы, равенства и братства.[1] Он считал состояние производственных сил в экономике страны главной причиной неравенства между людьми. Капитализм несет в себе семена собственного разрушения. Другим латиноамериканским народам растущее экономическое благосостояние Кубы и национализация власти и ресурсов казались решением проблем общества, разделенного на бедных и богатых. Однако в своих более поздних сочинениях Маркс разработал полудетерминистскую материалистическую историческую теорию, в которой уже не оставалось места для христианской веры. В 1844 г. он опубликовал *Die Deutsch-Französischen Yahrbuch* (Немецко-французский ежегодник) и познакомился с Фридрихом Энгельсом. В 1845–1846 гг. они вместе написали «Немецкую идеологию», вобравшую в себя атеистическую критику религии Фейербаха. В 1848 г. Маркс и Энгельс составили «Манифест коммунистической партии». В Лондоне Маркс написал три тома «Капитала». Преобладающей исторической теорией в этих более поздних работах остается левое гегельянство и атеистический материализм, а одной из главных тем – эксплуатация труда. Именно эти труды Маркса вдохновляли Владимира

[1] J. Andrew Kirk, *Theology Encounters Revolution* (Leicester: Inter-Varsity, 1980), pp. 27-30.

Ленина (1870–1924) и Иосифа Сталина (1879–1953) и легли в основу учения марксизма-ленинизма, известного также как «диалектический материализм». Подобно тому, как когда-то капиталистический строй пришел на смену феодальному, государственный социализм должен со временем вытеснить капитализм. Затем наступит эпоха коммунизма, когда каждый будет трудиться по способностям, а получать по потребностям.

Главной проблемой Латинской Америки оставалось несправедливое распределение земли. В Бразилии 43% земли принадлежали крупным землевладельцам, и лишь 3% сельскохозяйственных рабочих владели собственной землей. Участки, не превышающие двадцати пяти акров, составляли 52% всех земельных владений. Миллионы людей вообще не имели земли. Территория же Бразилии лишь немногим уступает Соединенным Штатам. Аргентина опубликовала свою первую конституцию в 1853 г., но тем не менее в последующие годы в стране царили хаос и смятение. Период экономического роста сменился депрессией, продлившейся до первого президентства Хуана Перона (1946–1955). В 1955, 1962 и 1976 гг. в стране происходили военные перевороты. В 1983 г. демократия была восстановлена, но разрыв между бедными и богатыми сохранился. Чили была обязана своей экономической стабильностью и сильным средним классом принадлежавшему Великобритании производству нитратов. Однако в 1973 г., при поддержке Соединенных Штатов, в стране произошел военный переворот. Сальвадор Альенде был свергнут, и к власти пришел генерал Аугусто Пиночет, управлявший страной до 1990 г., когда Боливия провозгласила свободу вероисповедания в 1906 г., однако государственная экономика страдает от последствий торговли кокаином; страна производит почти половину его мировых поставок. Колумбия – четвертое по величине государство Латинской Америки (после Бразилии, Аргентины и Перу). Более ста лет в стране царила нестабильность. В 1948–1958 гг. в Боливии неоднократно вспыхивали гражданские войны. Крупные землевладельцы объединились с военными ради сохранения существующего экономического положения. Убийства рабочих, студентов, представителей интеллигенции и противников господствующего режима продолжались с 1986 по 1988 г. Наконец и Перу, второму по величине латиноамериканскому государству, тоже пришлось столкнуться с авторитарным правлением военных режимов и диктаторов и испытать на себе тяготы партизанской войны. В 2003 г. 54% населения жили за чертой бедности. С 1985 по 1990 г. внешний долг Перу вырос до двадцати миллионов долларов, и в стране началась гиперинфляция.

Неудивительно, что богословие освобождения официально зародилось именно в Перу в 1968 г. усилиями Густаво Гутиерреса. Но еще раньше в результате влияния Второго Ватиканского собора (1962–1965),

был проложен путь к новому движению. В начале 1960-х годов небольшая группа католиков и протестантов встретилась для обсуждения тяжелого положения бедняков в Латинской Америке. Свои заключения они представили в бразильском городе Петрополисе в 1964 г. в форме «критического осмысления практики». Второй Ватиканский собор поддержал выраженную ими обеспокоенность. Декрет об апостольстве мирян (*Apostolicam actuositatem*) провозгласил справедливость основой богословия. Делегаты собора одобрили меры, принимаемые движением «Активного католичества» и простыми церковными общинами, подчеркнув первостепенное значение любви и справедливости по отношению к беднякам. Все усилия должны направляться на *изменение общественных структур*. Собор постановил: «Каждый человек наделен душой и разумом, будучи создан по образу Бога… Идея равенства всех людей заслуживает большего признания».[1]

В 1964 г. Дом Хельдер Камара стал архиепископом Ресифе в северо-восточной Бразилии. Камара назвал угнетение бедняков «вторым насилием» над «бесчисленными человеческими существами, которые страдают от лишений, унижений, несправедливости, у которых нет будущего и надежды, людьми, обреченными влачить участь рабов».[2] Позднее он использовал тридцать первый параграф энциклики Второго Ватиканского собора «О прогрессе народов» (*Populorum progressio*), где говорилось о справедливой борьбе с угнетением. Северо-восточная Бразилия считалась самой бедной частью страны.

В том же регионе, еще до Камары, Пауло Фрейре начал служение, которое назвал «пробуждением сознания» (*concientización*). Он говорил, что бедняки должны осознать свое состояние, подобно тому как Бог повелел Моисею сделать то же для своего угнетенного народа в Египте (Исх. 4, 31). Фрейре призывал открывать курсы ликвидации неграмотности, чтобы научить людей бороться за освобождение от социального угнетения. Однако в апреле 1964 г. в Бразилии произошел военный переворот, нанесший непоправимый удар всем усилиям и чаяниям Фрейре. Тем не менее, он продолжал работу сначала в Бразилии, а затем в Аргентине.

Многие религиозные мыслители-католики стали обращаться к раннему марксизму, видя в нем средство достижения структурных изменений. Большой отклик у них в то время находили и ранние идеи Юргена Мольтмана с его акцентом на надежде, обетовании, преображении и эсхатологии, а также работы еще одного немца, Й. И. Метца. Перед

---

1 Austin P. Flannery, O. P., ed., *Documents of Vatican II* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 929.

2 Cp. J. Andrew Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1979), p. 31.

лицом военных переворотов в Бразилии, Аргентине, Парагвае и Боливии, Камилло Торрес был одним из тех, кто призывал католиков к участию в революционном движении.

2. Густаво Гутиеррес и рождение богословия освобождения

В 1968 г. Густаво Гутиеррес (р. 1928) ввел термин «богословие освобождения» для обозначения нового направления богословской мысли, а через несколько месяцев составил повестку дня Конференции католических священников, проходившей в колумбийском городе Меделине. Епископы обратились к нему и его перуанским коллегам за помощью в разработке программы социальных реформ с учетом решений Второго Ватиканского собора. Своей главной темой Гутиеррес избрал *солидарность с неимущими*. Позднее он подробно изложил свои идеи в книге «Богословие освобождения».[3]

1. Гутиеррес называл богословие *критическим осмыслением практики*.[4] Значительное влияние на него в этом вопросе оказала ранняя марксистская философия и библейская эсхатология. Он говорил, что Юрген Мольтман предлагает новый способ формулировки богословских учений. Мольтман опирался на богословие обетования Герхарда фон Рада и философию надежды Эрнста Блоха.

Практика (*praxis*) в данном случае, как напоминает Берриман, это не просто понятие, противоположное теории. Оно объединяет в себе теорию и целенаправленные практические действия по претворению этой теории в жизнь.[5] Христианские мыслители часто не учитывают данный аспект, забывая о философских истоках этого понятия у Аристотеля, Гегеля, Фейербаха, Маркса и Сартра. Важность правильного употребления упомянутого термина подчеркивает Ричард Бернштейн.[6] Маркс использует его в своем одиннадцатом тезисе о Фейербахе, отмечая: «Философы всего лишь *истолковывают* мир по-разному, тогда как он нуждается в *изменении*» (курсив автора). На практике это означает готовность жертвовать своими интересами ради служения Богу и ближнему.

---

[3] Gustavo Gutiérrez, O. P., *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (London: SCM, 1974; Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1973; Lima, Peru, 1971).

[4] Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. 6-15, especially pp. 6 and 13.

[5] Phillip Berryman, *Liberation Theology* (London: Tauris, 1987), p. 85.

[6] Richard J. Bernstein, *Praxis and Action* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971; London: Duckworth, 1972), p. xi and throughout.

2. Кроме того, Гутиеррес упоминает о *Бандунгской конференции* 1955 г., когда *африканские и азиатские* страны объединились с Латинской Америкой, образовав «Третий мир». Но, несмотря на признание ими недостаточной степени развития своих государств, Гутиеррес высказывает сомнение в том, что развитие может когда-нибудь повернуть вспять «общественный процесс».[1] Термин «развитие» выражал чаяния бедняков на протяжении последних десятилетий, но его содержание и полезность неизменно связывались с богатыми странами (с. 25-26). Бедные страны должны стать свободными хозяевами своей судьбы. Он пишет: «Маркс в своей неповторимой манере углубил и обновил это направление мысли» (с. 29). Он стремился к преображению мира. Развитие этих идей Гутиеррес наблюдает у Фрейда и Маркузе. «Наша цель – не просто улучшение условий жизни, а радикальное изменение всех структур, социальная революция» (с. 32). Это вполне соответствует библейской идее «свободы, которую даровал нам Христос» (Гал. 5, 1). Таков смысл понятия *освобождение.*

3. Следующая категория носит *богословский* характер. Гутиеррес недоволен понятием «христианский мир» или по крайней мере состоянием, в котором он оказался, и считает, что зарождение *нового христианского мира* должно ознаменовать собой новый этап в жизни церкви. Эта идея предполагает «автономию мира» и поощряет «появление и развитие служения взрослых мирян» (с. 54-57 и 63-67). Как и просветители, Гутиеррес настаивает на освобождении светских областей жизни от опеки религии и отвергает всякое противопоставление церкви и мира. Особое внимание в его учении отводится часто встречающейся у апостола Павла темы *вселенского владычества* Христа. Спасение и сотворение мира составляют единый процесс.

Нельзя довольствоваться простой констатацией существования экономической пропасти между бедными и богатыми. Необходимо принимать во внимание введенное Хельдером Камарой понятие «спирали насилия», а также «педагогику угнетенных» Пауло Фрейре (с. 89 и 91).[2] В условиях нового христианского мира церковь уже не должна поддерживать экономически сильную часть общества. Ее задача – помочь «революционным политическим группам» (с. 103). Это предполагает «активное содействие» угнетенным и отказ от «патернализма» (с. 113). Революция превосходит развитие. В этом заключается истинный смысл веры. В центре божественного замысла мира находится Христос, преображающий нас своей смертью и воскресением.

---

[1] Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. 23-24. Номера страниц в скобках далее приводятся по этому изданию.

[2] Ср. Paulo Friere, *Pedagogy of the Oppressed* (New York: Herder and Herder, 1970).

4. Следующая тема относится к области *герменевтики и эсхатологии.* Библия устанавливает особую связь между сотворением мира и спасением, в частности, в истории исхода. Это особенно очевидно у Второисаии (Ис. 51, 9-10). Символика разрушения Раава и избавление от египетского рабства применима и к нам, к Латинской Америке (Пс. 73, 13-14; 88, 11; Ис. 51, 9; Втор. 4, 20; 26, 8). Египет – символ угнетения и рабства (Исх. 13, 3; 20, 2; Втор. 5, 6; ср. Исх. 3, 7-10; 14, 11-12; 19, 4-6). Гутиеррес пишет: «Бог Исхода – это Бог истории и политики... *Go'el* (Искупитель) Израиля» (с. 157). Он творит мир заново.

Бог даровал нам эсхатологические обетования, которые принимаем верой. Примером могут служить странствия Авраама (Быт. 12, 1; 15, 1-16; Рим. 4, 12; Гал. 3, 16-29). Как сказал бы Рикер, это обещание становится все более полным и определенным. В вопросах истории спасения Гутиеррес ссылается на Герхарда фон Рада. Бог ведет свой народ вперед во времени. Это движение вперед достигает своей кульминации во Христе. Завет важен как место и способ встречи.

5. В заключение Гутиеррес утверждает, что *чтить Бога – значит поступать справедливо по отношению к ближнему* (Притч. 14, 20; Втор. 24, 14-15; Иер. 31, 34). При этом он цитирует Первое послание Иоанна (4, 7-8); приговор суда (Мф. 25, 45) и песнь-молитву Марии (Лк. 1, 47-49). Итак, история дает угнетенным надежду, и мы «спасены в надежде» (Рим. 8, 24). И вновь Гутиеррес возвращается к теме надежды у Пауло Фрейре, Эрнста Блоха и Юргена Мольтмана. Вот почему эсхатология – это политическое богословие. Как и Рикер, он прошел критический уровень и достиг посткритического. Даже жизнь Иисуса имеет политический контекст. Эмпирика – часть богословия воплощения. «Благовествовать... значит воплощать Евангелие во времени» (с. 271). Посему нам необходимы новые христиане и новое общество. «Классовая борьба – неотъемлемая часть нашей экономической и религиозной реальности» (с. 273; ср. с. 273-79). Наша цель – христианское братство, свобода от рабства и угнетения в солидарности с неимущими.

Было бы ошибкой считать, что приведенный выше критический обзор полностью повторяет материал книги «Новые горизонты герменевтики». Хотя в ней я тоже выделил главные темы в творчестве Гутиерреса, совсем не обязательно, что они совпадают. Кроме того, я заново перечитал все работы Гутиерреса. Окончательная их оценка будет дана позже. Скажу лишь, что, как и в случае со Шлейермахером и его традицией, либералы, как правило, исходят из человеческого опыта, тогда как отправной точкой консерваторов остается откровение. Гутиеррес рассматривает христианство в развитии, а не как раз и навсегда определенную данность, в то же время провозглашая взаимную диалектику Библии и человеческого опыта.

Насколько успешны были его усилия – судить читателям. Тем не менее, его идеи следует оценивать в контексте того времени, причем социальный аспект имел (и до сих пор имеет) особую важность.

3. Второй этап. «Общинные ячейки» и Хозе Порфирио Миранда в 1970-х годах

Представители богословия освобождения, в частности Карлос Местос и Рубем Алвес, глубоко убеждены, что именно общинные ячейки – наиболее яркий пример организованного мирянами движения, которое не было выдумано богословами-теоретиками. Кроме того, деятельность этих общин может многое рассказать о герменевтике освобождения.

Общинные ячейки – это группы простых людей, главным образом мирян. Они насчитывают, как правило, примерно от двенадцати до тридцати человек. Имеются расшифровки аудиозаписей, демонстрирующие понимание и практическое применение ими Библии. Самая известная – «Евангелие на Солентинаме».[1] Эта община живет на южном берегу озера Никарагуа вблизи коста-риканской границы. Она отличается от многих простых общин, потому что ее лидером был Эрнесто Карденал (р. 1919). Он основал общину с группой друзей в январе 1966 г. Впоследствии он сделал расшифровку аудиозаписи их совместных обсуждений библейских отрывков в период между 1971 и 1976 годами. Эрнесто Карденал был католическим священником; в 1952 г. папа Пий XII назначил его епископом, а папа Павел VI – архиепископом в 1957 г. Сейчас он почетный архиепископ Мексики.

С учетом того, что слово «коммунизм» предполагает равенство всех членов сообщества, а понятие «марксизм» отражает гуманизм раннего Маркса, обсуждение хвалебной песни «Величит душа моя Господа» (Лк. 1, 68-79) в общине проходит следующим образом. Эрнесто Карденал: «Что бы сказал о Марии Ирод?» Розита отвечает: «Он назвал бы ее коммунисткой». Кто-то из членов общины добавляет: «Дело в том… что она действительно была коммунисткой… Ее песнь – это революция. Богатый человек унижен, а бедный возвышен». Один из молодых людей замечает: «Мне кажется, она говорила о будущем, потому что мы только сейчас наблюдаем освобождение, которое она возвещает».[2] В конце концов Марию называют марксисткой, не замечая нарушения хронологической

---

1 Ernesto Cardenal, *The Gospel in Solentiname* (Marknoll, N. Y.: Orbis, 1982); см. также отрывки, цитируемые Берриманом (Berryman, *Religious Roots of Rebellion*, pp. 9-21.

2 Cardenal, *The Gospel in Solentiname* (Изучение молитвы «Величит душа моя Господа», 1).

точности. Апостолы тоже считались бедняками, которые отказались от собственности, по словам Натальи. Элвис продолжает: «Истина Христова важна, потому что в ней истоки революции, верно?» Другой член общины замечает: «Бог живет в каждом из нас, если мы любим друг друга».[3]

Хозе Порфирио Миранда (1924–2001) написал одиннадцать книг, среди которых «Маркс и Библия» (1971; английское издание 1974 г.) и «Бытие и Мессия» (1973; английское издание 1977 г.) Обе они стали классикой богословия и герменевтики освобождения.[4] Большое влияние на его творчество как философа и богослова оказала обстановка в Мексике. В 1995 г. он писал о необходимости научных исследований. Своей целью в работе «Маркс и Библия» он считал доказательство «необходимости построения бесклассового общества… общества, свободного от деления на классы».[5]

Миранда проявляет интерес не столько к предполагаемым параллелям между Марксом и Библией, сколько к новому пониманию Библии. Он считает, что многое в этой новой трактовке созвучно идеям Маркса. Особое внимание он уделяет философии власти, в частности учению Эммануэля Левинаса. Миранда начинает свое повествование с текущей экономической ситуации в Мексике и других странах Латинской Америки, где рабочие производят товары, но «насилие не дает им пользоваться результатами собственного труда; насилие институциональное, юридическое, судебное» (с. 11). Библия же требует справедливости. Он цитирует Притч. 19, 2; Дан. 4, 27; Иов. 42, 10 и Мф. 6, 12. Справедливость предполагает благотворительность (Пс. 111, 3.9). Фактически он оспаривает законность системы оплаты труда, установленной Ватиканом.

Во второй главе своей книги Миранда более подробно подробно рассматривает библейские тексты. О герменевтике и экзегезе он пишет: «Если предположить наличие у текста нескольких возможных вариантов смысла, каждый из которых одинаково приемлем, Писание окажется неспособным бросить вызов Западу» (с. 36). Наука с легкостью позволяет нам выбирать смысл по своему усмотрению. Нередко прошлое навязывает нам ложные интерпретации, давно утратившие свою актуальность. Так, запрет на изображения Бога (Исх. 20, 4-6; Втор. 5, 8-10) исключает дуализм духовного и материального мира. То же можно сказать о Рим. 1, 18

---

3 Cardenal, *The Gospel in Solentiname*, vol. 3; p. 103; reprinted in Berryman, *Religious Roots of Rebellion*, pp. 14-17.

4 José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1974; London: SCM, 1977), and *Being and the Messiah: The Message of St. John*, trans. John Eagleson (Maryknoll, N. Y.: Orbis; London: SCM, 1977).

5 Miranda, *Marx and the Bible*, p. xiii. Номера страниц в скобках далее приводятся по этому изданию.

с акцентом на несправедливости (Рим. 1, 18-25). Познание Бога неотделимо от стремления к справедливости (Иер. 22, 13-16; Ос. 4, 1-2; 6, 4-6; Ис. 11, 9). Амос говорит о превосходстве справедливости над культурой общества (Ам. 5, 21-25; ср. Ис. 1, 11-17). В Первом послании Иоанна познание Бога неразрывно связано с проявлениями любви (1 Ин. 3, 17-18; 4, 7; ср. Мф. 22, 39-40) (с. 61-63). Все это часть понятия практики как целенаправленных действий (Втор. 10, 12 – 11, 17).

Нет необходимости подробно прослеживать ход мыслей Миранды в книге «Маркс и Библия». В третьей главе он говорит о вмешательстве Бога в историю, в частности, во время исхода из Египта, особенно подчеркивая Исх. 6, 2-8 и отклик, который это событие нашло у пророков (Ос. 13, 4; Ис. 40, 27; 41, 17; 45, 15; 21; 61, 3; Иез. 34, 27). Бог хочет даровать миру справедливость и освобождение (Пс. 81, 3-4). Это можно проследить по ходу всей долгой истории Израиля со времен судей до Павла и Иисуса. Законы, утверждает он вслед за Лютером, призваны защищать слабых (с. 137-60). Говоря о Ветхом Завете и пророках, он часто ссылается на Герхарда фон Рада.

Наиболее интересной и выразительной частью книги можно считать ту, в которой Миранда разъясняет «истинный смысл Послания к Римлянам». Он рассматривает оправдание, несущее с собой справедливость угнетенным (с. 169-99), как «исправление» не *отдельного человека*, а *всего общества*. Павел выступает с осуждением несправедливости (*adikia*) в своем послании (Рим. 1, 15 – 3, 20). Он обращается к вопросу структурной значимости новых взаимоотношений с Богом, построенных на качественно иной основе. Миранда приводит слова Отто Михеля: «Божественная справедливость – это одновременно приговор и эсхатологическое спасение» (с. 173). Эберхард Юнгель и Рудольф Бультман тоже отводят центральное место праведности от Бога (*dikaiosunē ek Theou*). Так называемый «новый взгляд» на послание Павла не отменяет прежних приоритетов. Британский евангельский писатель-консерватор Том Холланд выражает свое согласие с «общественной» трактовкой Послания Павла.[1] Миранда и Холланд отстаивают свое прочтение, ссылаясь на тесную связь его произведений с Ветхим Заветом. Отрывок Рим. 9 – 11 доказывает возможность такого прочтения. В поддержку этой идеи высказываются Кэземан, Мюллер, Штульмахер и Кертельге. Индивидуалистическая, автобиографическая трактовка седьмой главы Послания к Римлянам недопустима, как указывают Бультман и Кюммель. Рим. 9 – 11 продолжают ту же тему; ход мыслей Павла не меняется таинственным образом. Стремление к «ис-

---

[1] Tom Holland, *Contours of Pauline Theology: A Radical View Survey of the Influences on Paul's Writings* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2004), throughout, especially pp. 141-56 and 287-92.

правлению ситуации» никоим образом не противоречит уверенности Павла в том, что закон не исполнил своего предназначения (Рим. 5, 20).[2]

Далее Миранда прослеживает связь сказанного с мировоззрением Маркузе, Сартра и Блоха. «Мудрость мира сего», говорит Павел, подлежит суду. Вера – это послушание Богу, а не особый род «дел».[3] Мы верим во Христа и его воскресение. Облечься во Христа – значит стать частью нового порядка вещей (Рим. 4, 17). Этого Павел «не стыдится», потому что надежда не постыжает. Миранда называет это «диалектикой веры».[4] Новое общество живет по новому завету, который можно назвать «познанием Яхве» в любви и справедливости.

Еще одна книга Миранды, оказавшая значительное влияние на герменевтику освобождения, называется «Бытие и Мессия» и посвящена главными образом Евангелию от Иоанна. Однако начинает он с критики угнетения и понятия рыночной, или меновой, стоимости как способа существования. Миранда считает, что проблемы бедняков невозможно решить только путем революции и свержения власти; истинная причина несправедливого разделения общества кроется в произвольной рыночной стоимости. Нашей отправной точкой должны стать проблемы человеческого существования, как это было у Кьеркегора, Хайдеггера и Сартра.[5] Карл Маркс считал, что рыночная стоимость не соответствует реальности; она представляет собой результат манипуляции. Труд пролетариата дешево покупается благодаря этой теоретической концепции. Данный процесс основан исключительно на стремлении к личному обогащению.[6] Об этом не принято говорить, но все сказанное грубо противоречит Новому Завету (Рим. 5, 19.21; 1, 18-32). Вот почему «реформистские полумеры» не решают проблему, а лишь скрывают ее.[7]

Мы не вправе защищать христианство, которое прямо потворствовало всему этому своими разговорами о «Боге этики», пишет Миранда. Мы должны вернуться к библейскому Богу; ведь именно он назвал себя «Я буду», а не «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 12-14; древнееврейский глагол несовершенного времени в значении будущего, а не настоящего, как в греческом тексте Септуагинты). Наше неуважение к ближнему (Быт. 4, 1-11) навлекло на человечество проклятие. Но Бог обещает освободить нас от этого рабства (Исх. 6, 6; 14, 11-12; 15, 25-26), даруя нечто

---

2 Miranda, *Marx and the Bible*, pp. 187-92.

3 Miranda, *Marx and the Bible*, pp. 201-10.

4 Miranda, *Marx and the Bible*, pp. 229-92.

5 Miranda, *Marx and the Bible*, pp. 2-7 and 15-17.

6 Miranda, *Marx and the Bible*, pp. 7-14.

7 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 21.

большее, чем просто внутреннее или духовное избавление. История движется вперед, и никакое мифологическое возвращение невозможно. Яхве отвергает культурные традиции в пользу нравственной справедливости (Ам. 5, 21-25). Он Бог будущего, и знать его – значит справедливо относиться к ближнему.

Бытие можно понять лишь во взаимосвязи со временем (здесь сказывается влияние Хайдеггера). Поэтому Писание обращается к теме эсхатона. В блаженствах Нагорной проповеди Мф. 5, 1-10 говорится о том, что *будет* даровано наследникам благословения (см. Пс. 36, 2-20). Авраам с верой смотрит в будущее (Рим. 4, 13 и Евр. 11). *Павел* говорит о «рае» (2 Кор. 12, 4). *Матфей* пишет о последнем суде (Мф. 25, 31-46). История движется навстречу своей конечной цели (*telos*). Этот процесс имеет этическую значимость. *Иоанн* не описывает безвременное бытие или свершившуюся эсхатологию. Правда, он упоминает тех, кто уже перешел от смерти к жизни (Ин. 5, 24; 1 Ин. 3, 14). Но содержание этой идеи носит христологический характер. Картина, которую рисует Иоанн, условна и устремлена в будущее. Он делает двойной акцент: на этом мире в настоящем и на часе смерти и воскресения Иисуса.

Слово играет чрезвычайно важную роль в Евангелии от Иоанна. Слово дарует жизнь и, по сути, представляет собой слово любви (Ин. 1, 14; 14, 23-24). Слово жизни отождествляется со словом любви и в Первом послании Иоанна (1 Ин. 1, 1; 2, 5). Первое послание Иоанна не просто содержит аргументы против докетизма. В нем говорится о Христе, который требует от нас любви. Идеи Бультмана в этом случае обнаруживают свою несостоятельность. Необходимо преображение личности, о котором говорил Кьеркегор. Запад слишком легко отворачивается от исторического Иисуса, отказываясь его понять. Преображение возможно благодаря Духу-Утешителю; только тогда христиане смогут «соблюдать Мои заповеди» (Ин. 14, 15).[1]

4. Продолжение второго этапа. Хуан Луис Сегундо, Северино Кроатто, Леонардо Бофф и другие

Хозе Порфирио Миранда (1924–2001) был, вероятно, одним из первых, кто опубликовал свои работы в 1970-х годах. Густаво Гутиеррес, как мы уже отмечали, родился в 1928 г. Следующим по хронологии и влиятельности можно, пожалуй, считать Хуана Луиса Сегундо (р. 1925) из Уругвая, а затем – аргентинца Северино Кроатто (р. 1930). Бразилец Хьюго Ассман (р. 1933) посвятил большее количество работ систематическому богословию, чем Библии. Леонардо Бофф (р. 1938), францисканец из

[1] Miranda, *Being and the Messiah*, p. 213; cf. pp. 203-22.

Бразилии, начал публиковать свои труды в конце 1970-х. Он продолжает литературную деятельность, как и его брат Клодовис Бофф. Все они католики, за исключением Рубема Алвеса (р. 1933), прошедшего докторантуру в Нью-Йорке и Принстоне, и аргентинского методиста Хозе Мигеса Бонино. Следует также упомянуть Джона Собрино (р. 1938), переехавшего из Барселоны в Сальвадор.

1. *Уругваец Хуан Луис Сегундо* отводит *герменевтическому кругу* и самой герменевтике центральное место в одной из своих самых важных работы «Освобождение богословия».[2] Он считает христианство «*библейской* религией», но в то же время призывает церковь воспринимать Библию в свете современного состояния общества (с. 7). Он глубоко убежден, что представители богословия освобождения должны дать возможность предварительному пониманию сформироваться под воздействием социологии и активной общественной жизни. Сегундо критикует академическое богословие за недостаточное внимание к этой стороне вопроса; абстрактное богословие никого не освобождает. Но те же критические замечания можно адресовать Максу Веберу. Вебер объясняет причины классового деления общества, оставаясь при этом на уровне научного описательного анализа. Поэтому ему не удается изменить мир. Здесь обнаруживается влияние Хьюго Ассмана. Зло и несправедливость носят структурный характер, как отмечал Маркс. Но даже он, кажется, озабочен скорее человеческим счастьем, нежели справедливостью. Герменевтический круг «доказывает, что то или иное богословие живо» (с. 23). Убедительным примером в этом отношении может служить богословие чернокожих и усилия Джеймса Коуна, а по мнению многих, и феминистическая герменевтика.

Далее Сегундо утверждает, что, проповедуя «неменяющееся» богословие, церковь дает повод к неверию и даже идолопоклонству. К этому склоняется и Второй Ватиканский собор. Социология могла бы оказаться здесь весьма полезной, если бы ей не препятствовала абстрактность и фрагментация, разделяющая ее на научные объяснения отдельных аспектов повседневных проблем. Она уже не в состоянии предложить структурные решения проблем, способных изменить мир. Она не может даже отдать должное диалектическому материализму Маркса, поскольку излишне упрощает его. Даже Максу Веберу не удалось дать достаточно полную и подробную оценку ситуации.

Однако наиболее серьезной проблемой стал раскол между социологией и политикой. Создается впечатление, что сбор пожертвований в духе первого века может служить политическим решением проблемы

---

[2] Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, trans. John Drury (Dublin: Gill and MacMillan, 1977), pp. 7-38 and throughout. Номера страниц далее приводятся по данному изданию.

разделения общества на богатых и бедных. Это почти то же, что прибегать к методам фарисеев (Мк. 3, 1-3). Они не умеют различать знамения времен (Мф. 16, 2-3), бездумно следуя древним книгам в изменившейся ситуации.

Первым шагом в данных обстоятельствах должна стать готовность посвятить себя избранному делу. Наш долг – проповедовать евангелие, «*полностью посвятив себя делу освобождения*» (с. 83, курсив автора). Служение Иисуса проходило в контексте политической борьбы, но европейская богословская наука, по словам Сегундо, давно потеряла из вида исторического Иисуса. Сегодня мы должны прислушаться к Ассману в вопросе идеологий и к Бультману – в том, что касается герменевтического круга. Способна ли церковь продемонстрировать необходимую диалектику на примере своей жизни? Здесь Сегундо обращается к теме пасторского попечения в католических и протестантских церквях в свете христианской эсхатологии. Иисус не оставил нам подробного описания взаимной любви, которую должны показать миру его последователи. Христианам следует ответственно и творчески использовать свое воображение. Таким образом мы сможем побудить народ к революции. Призывы Сегундо к деидеологизации во многом созвучны программе демифологизации Бультмана. Наконец, Хуан Луис Сегундо настоятельно рекомендует церкви руководствоваться герменевтикой подозрения. Это одна из важнейших составляющих герменевтического круга (с. 231; ср. с. 228-40).

2. Аргентинский богослов Северино Кроатто, как и Сегундо, придает большое значение герменевтике. В 1978 г. он опубликовал на испанском языке книгу под названием «Исход. Герменевтика свободы».[1] Кроатто начинает с герменевтики Поля Рикера, а затем переходит к творчеству Ганса Георга Гадамера. Как и Сегундо, он уделяет большое внимание герменевтическому кругу. Он пишет: «Общественная практика всегда означает... присвоение смысла» (с. 3; ср. с. 1-3). Он рассматривает повествование об исходе в свете действенной истории в представлении Гадамера, избыточного смысла в понимании Рикера и знамений времен в связи с использованием герменевтического круга. «Мой герменевтический момент отличает меня от любого из моих читателей... Я не пытаюсь толковать текст... а затем увязывать свою трактовку с фактами окружающей действительности... Факты должны предшествовать моей интерпретации библейского Слова» (с. 11).

---

[1] J. Severino Croatto, *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, trans. Salvator Attanasio (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981). Cf. Hugo Assmann, *A Practical Theology of Liberation*, trans. Paul Burns, introduction by Gustavo Gutierrez (London: Search Press, 1975); and also Kirk, *Liberation Theology*, pp. 46-48. Номера страниц в скобках далее указаны по первому изданию.

Исход представляет собой хранилище смысла, локус современного значения текста. Это не просто свидетельство событий, произошедших в тринадцатом веке до н. э., а скорее итог их осмысления поколениями верующих, содержащий в себе больше, чем простое историческое описание. Здесь сказывается влияние Гадамера и Рикера. Моисею сначала пришлось помочь израильтянам *осознать*, что они угнетаемы (Исх. 6, 9). К такому же пробуждению сознания (*concientización*) призывал Пауло Фрейре. Только *потом* пришло слово освобождения. Под руководством Моисея израильтянам пришлось пойти на конфликт с властями. Герменевтический круг стремится как назад к архетипическому событию, так и вперед к экзистенциальному настоящему.

Человечество создано, чтобы быть свободным. Это ясно следует из Книги Бытия (Быт. 1, 26-28; 4, 17-22; 5, 3). Образ Божий в человеке искажен; секуляризация, по сути, означает «возвращение к язычеству» (с. 36-38). Миру нужен пророк, который сумел бы пробудить сознание человечества, отдалившегося от Бога (Иер. 5, 26; 7, 5). Христос обращается к нам сначала как страждущий слуга (Ис. 41 – 53; Мк. 8, 29-30), а затем как освободитель. В этой роли он и противостоит фарисеям. Кроатто пишет: «Иисус взывает ко всем отверженным... угнетенным чужим себялюбием... и “религиозными” структурами» (с. 51; ср. с. 55-66). Наконец, Павел возвещает о великом освобождении человечества от греха, смерти и закона. В его посланиях очевидна параллель с освободительной темой исхода (Исх. 19, 4; ср. Рим. 7, 12-16).

Свои дальнейшие изыскания в области герменевтики Северино Кроатто представил в работе «Библейская герменевтика: На пути к теории чтения как созданию смысла» (Severino Croatto, *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987).

3. Леонардо Бофф (р. 1938) опубликовал свой труд «Иисус Христос Освободитель» в 1972 г. на португальском и в 1978 г. – на английском языке.[2] Джон Собрино (р. 1938), несший служение в Сальвадоре, опубликовал «Христологию на перепутье» (английское издание 1978 г.)[3] Бофф начинает с раздела, посвященного библейской критике и идентификации Христа. Он пишет: «Каждое поколение должно отвечать в контексте своего понимания мира этого человека и Бога» (с. 1). Христология – это «не учение... а провозглашение, зов веры» (с. 9). Необходимо выйти за рамки личности

---

[2] Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time*, trans. Patrick Hughes (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1978; London: SPCK, 1980). Номера страниц в скобках далее указаны по данному изданию.

[3] Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, trans. John Drury (Maryknoll, N. Y.: Orbis; London: SCM, 1978).

исторического Иисуса, явления новой реальности. Главный призыв Иисуса – призыв к любви.

По мнению Боффа, это приводит нас в самое сердце герменевтики. Он исследует герменевтику исторического критицизма, который включает в себя анализ форм и критику редакций. Затем он переходит к *экзистенциальной герменевтике, герменевтическому кругу* и *герменевтике истории спасения* (с. 38-43). Прежде всего мы должны помнить о превосходстве критики над догмой. От церковного исповедания можно перейти к требованию Иисуса найти абсолютный смысл мира. В этом заключается суть Божьего царства. *Иисус – освободитель* человечества в его нынешнем состоянии. Для этого необходима «революция в мыслях и поступках» (с. 64; ср. с. 64-79). Иисус дарует творческое мышление и неповторимую оригинальность, хотя сам он «приводил окружающих в замешательство, за что и был осужден. Он возлюбил до конца».

Мы убедились, что большинство этих писателей придают большое значение стремлению к справедливости, солидарности с неимущими и герменевтике, в частности герменевтическому кругу. Как же развивалось это движение с 1970–1980 годов до наших дней?

5. Третий этап. Постколониальная герменевтика с 1980-х по настоящее время

В 1980-е годы появилось огромное число книг и статей по герменевтике освобождения. В 1983 г. под редакцией Норманна Готвальда вышла в свет книга «Библия и освобождение», куда вошли произведения Герда Тайсена, Джорджа Пиксли, Уолтера Брюггемана, Элизабет Шюсслер Фьоренцы, самого Готвальда и других авторов.[1] Леонардо Бофф в соавторстве со своим братом Клодовисом написали книгу под названием «Введение в богословие освобождения». Она увидела свет в Бразилии в 1986 г.[2] В 1984 г. Филипп Берриман, как уже говорилось, выпустил работу «Религиозные корни противления». В 1985 г. Э. Дуссель написал историю движения. Клодовис Бофф опубликовал *Theologie und Praxis* в 1986 г. В 1984 г. появилась работа Северино Кроатто по библейской герменевтике, а в 1982 – книга Хозе Порфирио Миранды «Коммунизм в Библии». В 1989 г. вышла в свет совместная работа Криса Роуланда и Марка Корнера «Экзегеза освобождения», а в 1985 – книга Хуана Луиса Сегундо «Исторический Иисус в синоптических Евангелиях». Многие пи-

[1] Norman K. Gottwald, ed., *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1983).

[2] Leonardo Boff and Clodovis Boff, eds., *Introducing Liberation Theology* (London: Burns and Oates, 1987).

сатели подчеркивали тот факт, что Библия принадлежит простым людям, а не ученым богословам.

Ни в одном из перечисленных произведений не появилось по-настоящему новых важных тем, и акцент на роли герменевтического круга сохранился практически без изменений. Беседы с латиноамериканскими епископами, в том числе с Грегори Венаблсом, главой англиканской церкви в Сазерн Коун, свидетельствуют о том, что богословие освобождения сохранилось в лучшем случае фрагментарно. Его представители по-прежнему черпают вдохновение в литературе и общественной деятельности 1970-х, за исключением тех случаев, когда экономическая и политическая ситуация дает толчок развитию новых идей. Томас Шубек признает: «Эйфория, которую поначалу ощущали богословы, пасторы и простые люди, постепенно стала спадать, когда им пришлось столкнуться с внутрицерковным противодействием программе освобождения».[3] Во многих частях Латинской Америки, продолжает Шубек, военные власти проводили произвольные аресты и тем самым вызвали активное сопротивление левых политических деятелей. Наиболее яркими примерами могут служить события в Бразилии, Гватемале, на Гаити, в Никарагуа и Парагвае.

Между тем в 1979 г. в мексиканском городе Пуэбла собралась третья конференция латиноамериканских епископов, где богословие освобождения столкнулось с сопротивлением тех, кого можно считать настроенными особенно радикально. Тем не менее, участники конференции еще раз одобрили рекомендации, выработанные в Меделине, в частности в том, что касается особого отношения к беднякам. Богословие освобождения расширило свои рамки и теперь включает в себя феминизм и церкви за пределами Латинской Америки, особенно в Индии и Африке. Все большую активность стали проявлять женщины-богословы, в том числе костариканка Эльза Тамаз, бразильянка Ивон Гебора и мексиканка Мария Пилар Аквино.[4] Похожими исследованиями занималась и Мерси Амба Одуйойе из Ганы, особенно в том, что касается проблем матерей-одиночек. Они выступали против насилия над женщинами, особенно во время военных действий. Мы будем подробнее говорить об этом движении в следующей главе, когда речь пойдет о герменевтике вуманизма. Среди противников любых проявлений экстремизма нельзя не упомянуть

---

[3] Thomas L. Schubeck, S. J., "Liberation Theology", in *The Encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch, Jan Milic Lochman, et al., trans. G. W. Bromiley, 5 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999–2008), 3:260; cf. pp. 258-65.

[4] Elsa Tamez, "Cultural Violence against Women in Latin America", in *Women Resisting Violence*, ed. Mary John Mananzan et al. (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1996), and Maria Pilar Aquino and D. Mieth, eds., *The Return of the Just War* (London: Search Press, 2001).

папу Бенедикта, который большую часть своих критических замечаний успел высказать, еще будучи кардиналом Йозефом Ратцингером. С критикой богословия освобождения выступали и американцы Майкл Новак и Джеймс Густафсон. По их мнению, оно часто низводит христианство до уровня светской политики.

Одной из насущных тем богословия освобождения стала охрана окружающей среды. Некоторые даже называют четвертую стадию его развития (1993–2008) стадией *экологии и глобализации*. Другие предпочитают использовать термин «*постколониальная*» герменевтика. Они выступают резко против заимствования богословской и библейской методологии из Европы и Соединенных Штатов, считая целесообразным сосредоточить внимание на проблемах народов Южного полушария, призывая к отмене внешнего долга Аргентины, Бразилии, Мексики и многих африканских стран.

Сторонники постколониальной герменевтики настаивают на немедленном отказе от тех методов чтения текста, которые использовали бывшие колониальные власти. Даже понятие «литературного канона» считается сугубо европейским, поскольку его основы заложили Шекспир и Диккенс. Библия воспринимается как европейское заимствование. Такого рода критические замечания высказываются даже некоторыми представителями колониальных поселений из Канады, Соединенных Штатов, Австралии, Новой Зеландии и Южной Африки. В качестве источника вдохновения они противопоставляют Библии духовные традиции американских индейцев, австралийских аборигенов и племени маори из Новой Зеландии. Некоторые ученые обнаруживают прямую связь между подобными исследованиями и антиизраильским «хананейским» прочтением рассказов о странствиях в пустыне и завоевании Святой Земли.

В Гане постколониальный подход представляет Мерси Амба Одуйойе.[1] Она подчеркивает тот факт, что церковь зародилась не в Европе. В 1989 г. она основала Общество обеспокоенных африканских женщин-богословов, призванное помочь женщинам Африки активнее высказывать свои взгляды на культуру и религию. На консультации в Йоханнесбурге в 2005 г. было объявлено, что Общество насчитывает шестьсот членов. В 2002 г. они встречались для обсуждения проблемы распространения СПИДа и ВИЧ.[2] В 2006 г. была спланирована следующая стадия исследований.

---

1 Mercy Amba Oduyoye, *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa* (1993; reprint, Eugene, Oreg.: Wipf and Stock, 2004), and Oduyoye, *Introducing African Women's Theology* (reprint, Sheffield and New York: Continuum, 2004).

2 Mercy Amba Oduyoye and Elizabeth Amoah, eds., *People of Faith and the Challenge of HIV/AIDS* (Ibadan: Sefer, 2005). Cf. John Parratt, *An Introduction to Third World*

Богословие чернокожих южноафриканцев начало приобретать свой неповторимый характер усилиями чернокожих студентов, нацеленных на рост самосознания чернокожего населения, под руководством Стива Бико в 1969 г. Позднее Дезмонд Туту предложил свое богословское учение, которое, по его словам, не ограничивалось рамками белых или чернокожих общин. В теории Бонгагджало Гобы и особенно Итумеленга Мосалы богословие чернокожих переплетается с социологией и марксизмом.[3] Алан Боусак исследовал параллели между историей Каина и Авеля (Быт. 4, 1-16) и лишенного земли населения Южной Африки.[4] Его герменевтика имеет много общего с идеями Северино Кроатто, для которого исходной точкой богословских исследований был «вопль» угнетенных (Исх. 3, 7.9). Почти каждый, кто писал после 1985 г., ссылается на принятый в том же году документ «Кайрос Южная Африка», призвавший церковь изменить свое отношение к неимущим.

Мосала пишет свои работы в русле материализма и постколониализма, разделяя марксистские убеждения Норманна Готвальда и других. Он находит в Ветхом Завете причины появления правящих классов, которые отвергает. Его трактовка Быт. 4, 1-16 полностью противоречит интерпретации Боусака. Даже самое понятие «Мессии» в представлении Мосалы слишком аристократично, поскольку его идея принадлежит высокопоставленной Сионской элите. Латиноамериканское движение освобождения, в том числе теорию Хозе Порфирио Миранды, он считает недостаточно радикальным. Он пытается найти идеологические корни Ветхого и Нового Заветов, тогда как некоторые феминистки стремятся к деидеологизации патриархальных положений, основанных на изживших себя культурных традициях, а не на богословии.

На индийском полуострове представители крайне плюралистичной герменевтики, ассоциируемой, как правило, с именем Арчи Ли, выступали за смешение культур. Однако для постколониального периода более характерна герменевтика подозрения, которая подчеркивает ту особую роль, которая принадлежит изгоям общества в правильном прочтении текста, в контексте обстоятельств их собственной жизни. Лидером этого течения считается Р. С. Сугиртхараджа.[5] Он написал не менее пяти книг,

---

Theologies (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

[3] Bongnanjalo Goba, An Agenda for Black Theology: Hermeneutics for Social Change (Johannesburg: Skotaville, 1988), and Itumeleng J. Mosala, Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

[4] Allan Boesak, Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1984).

[5] R. S. Sugirtharajah, ed., *Asian Faces of Jesus* (Maryknoll, N. Y.: Orbis; London: SCM, 1993); Sugirtharajah, ed., *Voices from the Margins: Interpreting the Bible in the Third*

еще девять вышли под его редакцией. В настоящее время он преподает библейскую герменевтику в университете Бирмингема в Великобритании, где он получил докторскую степень. До этого он учился в Серампуре. Свою книгу «Библия и Третий мир» Сугиртхараджа начинает с анализа ситуации в Индии, Китае и Африке. Затем он обращается к наследию колониальной системы, а в третьей части рассматривает вопросы «народной герменевтики» коренного населения.[1] Он предлагает несколько вариантов прочтения Библии с точки зрения разных народов и анализирует практические последствия герменевтики освобождения.[2]

Р. С. Сугиртхараджа – редактор 75-го выпуска журнала «Семейа» (1996), озаглавленного «Постколониализм и чтение Писания». Сьюзан Ван Зантен Галлахер пишет в нем о пособничестве христианского миссионерства системе колониального угнетения, и Сугиртхараджа призывает читателей выступить с протестом.[3] Лора Дональдсон добавляет, что Великое поручение (Мф. 28, 19-20) слишком часто путает Слово Божье с европейским завоеванием. Джон Берквист утверждает, что одним из преимуществ интерпретации является возможность понять, как империалистические правители использовали тексты для оправдания своих действий.[4] Муса Дубе тоже обращается к теме империалистического мышления применительно к Ин. 4, 1-42. Кимберли Рей Коннор убеждена, что негритянские духовные гимны предвосхитили идеи постколониальной герменевтики, взывая к справедливости и защите человеческого достоинства чернокожих американцев.

Нелегко точно определить границы постколониальной библейской интерпретации. Сугиртхараджа утверждает, что многие концепции заимствованы из индуизма, буддизма и конфуцианства. То же, по его мнению, справедливо в отношении Фернандо Сеговии и Стивена Мура. Сеговия, американец кубинского происхождения, в настоящее время преподает в университете Вандербильта. Какую часть католического и христианского наследия отвергает Мур, до сих пор не ясно. Многие заключают, что его центральный подход близок к постмодернизму. Мур преподает

World (Maryknoll, N. Y.: Orbis; London: SPCK, 1989, 2006); Sugirtharajah, ed., *The Bible and the Third World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Sugirtharajah, *The Bible and the Empire: Postcolonial Explorations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

[1] Sugirtharajah, *Bible and the Third World*, pp. 175-202.

[2] Sugirtharajah, *Bible and the Third World*, pp. 259-65.

[3] Laura E. Donaldson, in *Semeia 75* (1996): *Post-colonialism and Scriptural Reading*, pp. 3 and 5-6.

[4] Jon L. Berquist, "Post-colonialism and Imperial Motives for Colonization", *Semeia 75* (1996): 15-35.

в Великобритании. В отличие от богословия освобождения, заявляет Сугиртхараджа, постколониальная герменевтика ставит под сомнение не только идеологическую интерпретацию (как это делает герменевтика освобождения), но и «преимущественное положение самой Библии».[5]

Прежде всего, герменевтика освобождения остается, в общем и целом, *библейской* герменевтикой, хотя, по мнению многих, ориентация на опыт мешает ее представителям расслышать что-либо отличное от их собственных убеждений. Они нередко находят в Библии пробелы и недосказанности. Герменевтика освобождения отдает *выборочное* преимущество *отдельным частям Библии*, например, истории исхода и Рим. 1, 16. Постколониальной герменевтике это не свойственно. Кроме того, в герменевтике освобождения существует весьма *ограниченное понятие неимущих и угнетенных*, тогда как постколониальная герменевтика отличается широтой тем и интересов. Наконец, богословие освобождения, по словам Сугиртхараджи, более *христоцентрично* в сравнении с постколониальной герменевтикой. Последняя вбирает в себя многочисленные, предположительно общие для всех элементы других религий.

В 2004 г. увидел свет «Всемирный библейский комментарий», составленный примерно семидесятью авторами, каждый из которых исходил из собственных национальных и культурных убеждений.[6] Все они должны были ориентироваться на свой «жизненный контекст».[7] Крис Роуланд, будучи англичанином, предлагает замечательную трактовку Книги Откровения с точки зрения бразильского богословия освобождения. Джеральд Уэст, одаренный ученый-библеист, получил докторскую степень в Англии, но преподает в Южной Африке, что не могло не сказаться на его работе. В своем комментарии к Первой и Второй книгам Царств он выделяет двадцать шесть моментов сходства между ситуацией, описанной в 1-й Книге Царств, и положением дел в Африке.[8] Северино Кроатто исследует Ис. 40 – 55, а китаец Хиок-Хинг Йео – Первое послание к Фессалоникийцам. Многие считают, что далеко не все комментарии выполнены на столь же высоком профессиональном уровне. Некоторые авторы скорее отстаивают интересы своей страны. Комментарии отличаются по качеству и степени ответственности, с которой их составители подошли к решению герменевтической задачи.

---

5 R. S. Sugirtharajah, in David F. Ford (with Rachel Muers), *The Modern Theologians*, 3rd ed. (Oxford: Blackwell, 2005): 15-35.

6 Daniel Patte, ed., *Global Bible Commentary* (Nashville: Abingdon, 2004).

7 Patte, *Global Bible Commentary*, p. xxiv.

8 Gerald West, "1 and 2 Samuel", in *Global Bible Commentary*, p. 94.

6. Дальнейший критический анализ и оценка

1. Несомненно, в богословии освобождения *Библия* занимает авторитетное положение, в отличие от постколониальной интерпретации. Густаво Гутиеррес, Хуан Луис Сегундо и Северино Кроатто видят в христианском богословии спор между Библией и жизненным контекстом Латинской Америки. Однако при этом они исходят из *вопросов, возникающих в ходе человеческой жизни*, что позволяет отнести их, наряду со Шлейермахером, к либеральной части богословского спектра. Как и в случае с Паулем Тиллихом, нельзя не задуматься, в какой степени проблемы нашего повседневного бытия определяют и обусловливают восприятие нами библейского откровения. Однако в намерения перечисленных авторов не входит ограничение смысла Библии. Даже Хозе Порфирио Миранда не пытается привести Библию в полное соответствие с марксизмом. Напротив, он использует марксизм, чтобы расслышать все, о чем говорится в Библии; остается заключить, что опасность эта вполне реальна и зачастую, хотя и не всегда, определяет положения герменевтики освобождения.

2. Упомянутые нами писатели активно используют *ресурсы герменевтики*. Но если Сегундо прав, и деидеологизация действительно близка бультмановской демифологизации, то все эти богословы избрали не лучший пример для подражания. Они утверждают, что заимствуют идеи Гадамера и Рикера, но весьма избирательно. Можно ли сравнить влияние на их творчество *герменевтики подозрения* с тем, какое воздействие она оказала на западе? Не слишком ли многое пытается вобрать в себя действенная история Гадамера, если, по общему признанию, несмотря на все старания, Гадамер так и не сумел предложить достойный критерий истинного смысла текста, кроме его практического применения?

3. В 1968 и начале 1970-х годов представители движения подавали прекрасный пример *солидарности с угнетенными*. Но так ли обстоит дело сегодня? Предпочитая революцию неолиберальной концепции развития, действуют ли они в интересах тех, кого представляют? Не превращается ли эта дилемма в чисто политическую, а отнюдь не богословскую? Важно ли, чтобы ее решение включало политический аспект, или крайне левые политические взгляды – неотъемлемая часть христианского богословия?

4. Богословие освобождения часто обвиняют в *избирательности* как в отношении общественного класса, так и в отношении библейских отрывков. Есть мнение, что предпочтение, оказанное Книге Исхода, Ис. 48 – 55, книгам Амоса и Даниила, Мф. 5 – 7 и Откровению, далеко

не всегда оправдано. Но не справедлива ли эта критика и применительно к герменевтике феминизма?

5. Герменевтику освобождения логичнее всего рассматривать как пророческий отклик на сложившуюся ситуацию, в том числе на решения Второго Ватиканского собора. Как практическое решение проблемы неравенства и нищеты в странах третьего мира оно, по мнению многих, исполнило свое предназначение. В настоящее время круг его интересов расширился, но при этом оно утратило свою жизненную силу. Некоторые склонны расценивать это как признак упадка.

6. Ярким примером тому могут служить *«общинные ячейки»*. Католическая церковь впервые открыла для себя богатый потенциал своих мирян. Во многих протестантских церквях он уже был активно задействован. Но группам, состоящим исключительно из мирян, не достает опыта для полноценного и ответственного изучения Библии в отсутствие *всех* возможных даров. Это новый тип избирательности, поэтому неудивительно, что кардинал Ратцингер, нынешний папа Бенедикт, высказывал опасения в адрес этого течения.

7. Переход к постколониальной интерпретации сопровождается снижением авторитетности Библии, хотя Библия действительно появилась не в Европе и не в Америке. Запад может многому научиться у этого движения, но вправе ли мы назвать все предпринимаемые усилия герменевтикой в истинном и полном смысле этого слова, или это справедливо лишь отчасти? Вопрос остается открытым. Возможно, нам следует еще раз вернуться к понятию герменевтического круга, важности изучения Библии, аллегоризации и месту подозрения и личной заинтересованности в интерпретации.

7. Дополнительная литература

Boff, Leonardo, and Clodovis Boff, eds., *Introducing Liberation Theology* (London: Burns and Oates, 1987), pp. 11-65.

Croatto, J. Severino, *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, translated by Salvator Attanasio (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981), pp. 1-30.

Donaldson, Laura E., ed., *Semeia 75* (1996): *Post-colonialism and Scriptural Reading*, "An Introduction", pp. 1-15.

Kirk, J. Andre, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1979), pp. 73-92.

Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 411-26.

Глава 14

Герменевтика феминизма и вуманизма

Герменевтику феминизма и вуманизма определяют по-разному. Многие подчеркивают общественную значимость и руководящую роль женщин, а также их способность и право толковать Писание. Одно из течений видит задачу герменевтики в возвращении женщинам этого права. Другие рассматривают Библию как собрание книг, которые (за исключением, быть может, Послания к Евреям) написаны мужчинами. В связи с этим они определяют герменевтику феминизма как женский взгляд на содержание библейских текстов и книг. Герменевтикой «вуманизма» принято называть библейскую интерпретацию различными движениями африканских и афроамериканских женщин. Их представительницы признают заслуги феминизма, но считают его движением преимущественно работающих женщин среднего класса. По их мнению, феминизм не принимает в расчет духовное богатство африканских и афроамериканских песнопений, а также особые проблемы, интересы и опыт африканских и афроамериканских женщин.

Термин «феминизм» стал широко известен с расцветом движения в 1960-х годах. Сегодня «герменевтика феминизма» включает большое *разнообразие* подходов. Многие представительницы богословия феминизма и вуманизма выступают за равноправие женщин, за их право на принятие самостоятельных решений в вопросах деторождения и за экономическую справедливость. Радикальные феминистки стремятся к «полному разрыву с миром мужчин».[1] Вероятно, единственным общим знаменателем может служить уверенность в том, что существительное мужского рода «человек» не должно использоваться для обозначения всего человечества.

---

[1] Ann Loades, ed., *Feminist Theology: A Reader* (London: SPCK; Louisville: Westminster John Knox, 1990), p. 1.

1. Общественная значимость и служение женщин с древнейших времен

Чтобы четко представлять несостоятельность отождествления со всем человечеством лишь мужчин, необходимо иметь ясное представление об активной и иногда совершенно особой роли женщин в истории иудаизма и христианской церкви. Подчеркнуть эту неповторимую роль была призвана книга «Женщины Духа», опубликованная в 1979 г. под редакцией Розмари Рэдфорд Рутер и Элинор Маклохлин.[2] Элизабет Шюсслер Фьоренца начинает с рассказа о роли женщины в Новом Завете и ранней церкви, особенно в послеапостольскую эпоху. Она цитирует формулу крещения, существовавшую еще до апостола Павла в Гал. 3, 27: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись». Далее следует Гал. 3, 28: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Она утверждает, что зажиточные женщины-христианки должны были пользоваться большим влиянием в повсеместно возникавших домашних церквях (Деян. 12, 12; 17, 12). Лидия, деловая женщина, упомянута в Книге Деяний (Деян. 16, 14-15) как глава семьи, а Нимфа, очевидно, владела домом, в котором собиралась колосская церковь (Кол. 4, 15). Во втором стихе Послания к Филимону Павел передает приветствия Апфии.

О Прискилле Павел с большим уважением говорит в 1 Кор. 16, 19 и Рим. 16, 3-5. Возможно, именно она была автором Послания к Евреям, как предполагал Мартин Лютер, что легко объясняет его анонимность. Кроме того, Павел упоминает о домашних, или работниках Хлои в 1 Кор. 1, 11. В 1 Кор. 16, 16 он призывает оказывать уважение всем содействующим, среди которых много женщин. Он одобрительно отзывается о Мариам, Трифосе и Персиде, немало потрудившихся «в Господе» в Рим. 16, 6.12. Трудящиеся достойны всяческого уважения, как сказано в 1 Фес. 5, 12.

Андроник и Юния ясно названы «апостолами» в Рим. 16, 7. Предположение о том, что в наиболее достоверных источниках она названа «Юнией», распространенным женским именем, недавно привлекло к себе внимание Элдона Джея Эппа, автора книги «Юния» (2005). Эпп – признанный специалист в области текстуальной критики. Он исследует этот стих с точки зрения текстуальной критики, экзегезы и истории восприятия, заявляя, что феминистское прочтение для него «бесспорно» и «совершенно естественно».[3] Греческое слово *diakonon* (употребляемое в отношении

---

2 Rosemary Radford Ruether and Eleanor McLaughlin, eds., *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York: Simon and Schuster, 1979).

3 Eldon Jay Epp, *Junia: the First Woman Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2005), p. 80.

Фивы) мужского рода («диакон», а не «диакониса»). Павел также называет ее *prostatis* (выдающаяся) и *synergos* (соратницей).

Далее Шюсслер Фьоренца обращается к тем стихам, где апостол приказывает женщинам хранить молчание в 1 Кор. 14, 33-36. Нет сомнения, что в 1 Кор. 11, 2-16 говорится о женщинах, которые молятся и произносят пророческое слово. Но отрывок 1 Кор. 14, 33-36, кажется, запрещает им говорить, призывая искать у мужа наставления в духовных вопросах. В других местах Писания, отмечает Шюсслер Фьоренца, тоже признается право женщин на пророческое служение; но от дальнейших комментариев к стихам 1 Кор. 14, 33-36 она отказывается. В своем подробном комментарии к Первому посланию к Коринфянам я рассмотрел и затем отверг предположение о том, что эти стихи представляют собой более позднюю вставку, хотя именно это утверждает Гордон Фи. Я уже писал, что эти стихи относятся к анализу и оценке пророчеств. Женщины, возможно, оценивали право своих мужей нести пророческое служение в свете их поведения в домашней обстановке, которое далеко не всегда было идеальным. Павел осуждает публичное выяснение семейных отношений как совершенно неуместное в церкви.[1] В своей более поздней работе «В память о ней» Шюсслер Фьоренца утверждает, что Павел приветствовал желание незамужних святых женщин вести служения, отказывая в этом праве обычным замужним женщинам.[2] Она справедливо замечает, что Павла гораздо больше заботило состояние дел в христианской общине, чем определение статуса женщин.

Говоря о тех посланиях Павла, авторство которых вызывает сомнения у некоторых ученых, Шюсслер Фьоренца упоминает о повелении хранить молчание в 1 Тим. 2, 9-15, поскольку женщина была создана после мужчины. По ее мнению, эти стихи отражают *патриархальность* богословия автора послания. В них кроются истоки репрессивной по отношению к женщинам традиции в церкви, заявляет Шюсслер Фьоренца и переходит к апокрифической книге второго века «Деяния Павла и Феклы», повествующей главным образом о миссионерском служении этой женщины. Фекла, обращенная Павлом в христианство, дала обет воздержания. Она проповедовала слово Божье, в частности в Иконии. В своей работе Шюсслер Фьоренца практически подтверждает достоверность «Деяний Павла и Феклы», но приводимые в этой книге аргументы Павла в пользу полного

---

1 Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Word, Spirit and Power", in *Women of Spirit*, pp. 36-37; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000), pp. 1, 146-58.

2 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad; London: SCM, 1983), pp. 230-342.

полового воздержания противоречат сути седьмой главы Первого послания к Коринфянам. Большинство ученых сегодня вполне обоснованно полагают, что 1 Кор. 7, 1 – цитата из письма одного из членов коринфской общины, которому Павел возражает в 1 Кор. 7, 2-8 и в других частях послания. При этом Шюсслер Фьоренца права, когда говорит, что женщины тоже изрекали пророчества. Это утверждение приобретает еще большую значимость, если Дэвид Хилл, Ульрих Мюллер, Томас Гиллеспи и я правы, когда считаем пасторскую проповедь главной формой пророчества.[3] Лука пишет, что Бог дарует Духа всем христианам (Деян. 2, 17-18). В истории рождения Иисуса и Иоанна Крестителя пророчества звучат из уст Анны и Марии. Все четыре дочери Филиппа были пророчицами (Деян. 21, 9).

Шюсслер Фьоренца обращается и к идеям монтанизма. Но учитывая его пророческие и еретические крайности, по мнению Гваткина, распространение монтанизма замедлило развитие проповеди на тысячу лет. Гораздо важнее замечание Шюсслер Фьоренцы о том, что Иоанн возражал не против пророчества как такового, а против отдельных его выражений (Откр. 22, 16; 2 Ин. 4.13). Она могла бы сказать то же о стихе 1 Тим. 2, 14, но вместо этого говорит, что он противоречит традиционным представлениям в христианстве. Нет необходимости повторять сказанное автором о феминизме гностиков и антиженской направленности маркионитов. Несмотря на их былую популярность, ни одно из этих течений нельзя считать характерным для ранней церкви.

Особенно убедительна часть главы, посвященная Евангелиям. Важное место отводится ученицам Христа – Марии Магдалине и Саломии. Здесь мы находим зачатки идей, получивших развитие в последующих работах Шюсслер Фьоренцы. Мария Магдалина упомянута во всех четырех Евангелиях, и именно она первой возвестила о Христовом воскресении. В Евангелии от Фомы говорится о разногласиях между Петром и Марией, но не все согласятся с тем, как трактует эту ситуацию Шюсслер Фьоренца. Она глубоко убеждена, что патриархальные предубеждения заставили авторов по крайней мере двух Евангелий обойти молчанием или принизить роль Марии Магдалины как «апостола для апостолов». Мы вернемся к этим рассуждениям в разговоре об ее более поздней работе.

В следующей главе книги «Женщины Духа» Розмари Рутер обращается к эпохе поздней патристики. Из Римской аристократии вышли две женщины, известные аскетическим образом жизни и сыгравшие особую

[3] Thiselton, *First Epistle*, pp. 956-65 and 1082-94; cf. T. W. Gillespie, *The First Theologians: A Study of Early Christian Prophecy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament* (Gütersloh: Mohn, 1975); and more widely and controversially Antoinette C. Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Fortress, 1990).

роль в руководстве церковью – Павла и Мелания. Рутер признает, что их жизнеописания дошли до нас из весьма сомнительных источников и составлены их восхищенными поклонниками.[1] Важным источником информации для нас остаются произведения Иеронима, в том числе его рассказы о Маркелле. Он путешествовал с Павлой в Святую землю и Вифлеем. Мелания отправилась в Иерусалим, где встретилась с Руфином, и вместе они основали два монастыря для мужчин и для женщин. Все эти события происходили в конце четвертого века. Ее внучка, Мелания младшая, продолжила служение своей бабушки сначала в Риме, затем в Африке и на Востоке. В 419 г. Иероним в письме к Августину передает приветствия от общих друзей, Мелании и Альбины. Рутер утверждает, что церковь так и не признала всех заслуг этих женщин.

В главе, посвященной средневековому христианству, Элеанор Маклохлин анализирует роль аббатис в руководстве монастырями. Их власть рождалась из святости. Маклохлин упоминает о святой Лиобе (ум. 779 г.), друге и соратнице святого Бонифация, писавшей на латыни и прекрасно знавшей Писание и труды Отцов церкви. Кроме того, она упоминает мать Тетту. Кристина из Маркиата, святая женщина, жившая в двенадцатом веке, играла ведущую роль в церкви. Она славилась любовью к истине и полным послушанием Христу и пользовалась большим влиянием в церкви. Маклохлин пишет и о Катерине Сиенской (1347–1380), сочетавшей размышления и молитву с активными действиями. Ее окружали ученики, но при этом она успевала заниматься дипломатией и реформами, а также вела обширную переписку. Удивительно, но Маклохлин никак не отзывается о Хильде, аббатисе из Уитби (614–680) и Хильдегард (1098–1179), вероятно, считая, что они и так хорошо известны. Она говорит о великом множестве безвестных святых женщин Средневековья, не упоминая при этом о вопросе безбрачия женщин-лидеров. Похожие темы встречаются и в произведениях других писателей, в том числе тема о роли женщин в иудаизме. Цель книги – подчеркнуть общественную значимость женщин, несших служение и выполнявших руководящую роль.

2. Первая и вторая волны феминизма. Феминистская герменевтика

Исследователи выделяют три «волны» феминизма.[2] Первая началась в XVIII- XIX веках в Америке и Великобритании с борьбы за право участвовать в выборах и заключать юридические и экономические договоры.

[1] Rosemary Ruether, "Mother of the Church", in *Women of Spirit*, p. 76; cf. pp. 72-98.

[2] Maggie Humm, ed., *The Dictionary of Feminist Theory* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1989), p. 251, and Rachel Muers, "Feminism, Gender and Theology", in

Первым феминистическим трактатом можно считать работу Мэри Уолстонкрафт «Защита прав женщин» (1792). Она заявляла, что женщины имеют право получить образование в соответствии со своим положением в обществе. Таким образом они станут настоящими «спутницами жизни» для своих мужей, а не просто «украшением» общества. Ее книга была своеобразным откликом на идеи Руссо о правах человека. Мэри Уолстонкрафт оказала значительное влияние на развитие феминизма в Великобритании.

В Америке ее можно сравнить с Элизабет Кейди Стэнтон (1815–1902), которая вместе со Сьюзан Энтони выступала за право женщин участвовать в выборах.[3] Она активно боролась за отмену рабства, но после Гражданской войны в США сосредоточила все свои усилия на борьбе за права женщин. В 1895 г. она опубликовала знаменитую «Женскую Библию». В последующие годы у нее появилось множество последователей, и так называемая первая волна феминизма закончилась с принятием Девятнадцатой поправки к Американской конституции в 1920 г. Благодаря ей женщины получили право голоса.

Второй волной феминизма принято считать расцвет движения в 1960–1970 гг. Во время Второй мировой войны многие женщины открыли для себя жизнь вне дома, получив независимость и возможность работать. Большое влияние на американок оказала книга Бетти Фридан «Загадка женственности» (1963), содержавшая размышления автора о событиях 1940–1950 гг. В 1949 г. Симона де Бовуар написала книгу «Второй пол» (английское издание 1953 г.), в которой есть такие слова: «Мужчина воспринимает женщину исключительно по отношению к самому себе... Он – Субъект... Она – Иное».[4] Администрация президента Кеннеди учредила комиссию по положению женщин, которая доложила о результатах своей работы в 1963 г. Серьезные споры велись в США и о совместном обучении мужчин и женщин. В 1965 г. они достигли своей высшей точки, когда колледж Рэдклифф вошел в состав Гарвардского университета.

Что касается герменевтики феминизма, если не считать «Женской Библии» Элизабет Кейди Стэнтон, первый решительный шаг был сделан Валери Сейвинг в статье «Состояние человечества. Женский

The Modern Theologians, ed. David F. Ford with Rachel Muers, 3rd ed. (Oxford: Blackwell, 2005), p. 431.

[3] Ср. Elizabeth Griffith, *In Her Own Right: The Life of Elizabeth Cady Stanton* (Oxford: Oxford University Press, 1984), and Loades, *Feminist Theology*, pp. 13-23.

[4] Цитируется по изданию: Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminisms: An Anthology* (Hemel Hemstead: Harvester Press, 1981); также цитируется в работе: Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 435.

взгляд» (1960).[1] В «Женской Библии» Стэнтон утверждает, что при перечислении проклятий и благословений (Втор. 28, 56.64) женщины несут на себе более тяжкую ношу проклятий и вины, чем мужчины, получая при этом меньше благословений. Женщины не участвуют в разработке законов, деятельности судей и присяжных. Царица Астинь приобретает статус настоящий героини Книги Есфири. Сейвинг затрагивает более широкий круг вопросов. Она утверждает, что гордыня, которую многие, в том числе Нибур, считают сущностью греха, характерна только для мужчин. Женщины более склонны к греху беспорядка и легкомыслия.

Следующим важным шагом в развитии христианского феминизма стала работа Филлис Трибл «Бог и риторика сексуальности» (1978), в основе которой лежали статьи, написанные в 1973, 1976 и 1977 годах.[2] Она начинается с герменевтического рассуждения о том, что литературный подход может помочь преодолеть разрыв между церковью и миром. В истории о сотворении мира в Книге Бытия (Быт. 1, 1 – 2, 3) перед нами открывается симметрия Божьего замысла. Самое главное, «образ Божий» (Быт. 1, 26-28) дарован как мужчине, так и женщине.[3] Далее она вспоминает о женщинах, обратившихся к Соломону для разрешения спора о младенцах (3 Цар. 3, 16-28). Здесь мы узнаем, что «чрево» используется как метафора сострадания (Ис. 46, 3.4). Любовь Бога несет в себе не только мужские, но и женские черты (Иер. 31, 15-22; Ис. 49, 13-15), но решающую роль играют женские образы (Ис. 63, 15-16; ср. 27, 11). В последующих главах Трибл продолжает разговор о значимости женских образов в описании Божьей любви (Ос. 9, 11-12.14; Втор. 32, 1-43; Притч. 23, 22.25; Ис. 42, 14; 66, 1-16; ср. Быт. 2, 4-19). Эти стихи трактуются в свете древнееврейского оригинала.[4] Немногие знают, что Карл Барт выражал ту же мысль в отношении Божьего «образа» в Быт. 1, 26-27 еще в 1940–1950 гг.[5]

В одном из своих более поздних сочинений, «Тексты ужаса» (1984), Трибл пересказывает печальные истории Агари, Фамари, наложницы левита из Суд. 19, 1-30 и дочери Иеффая. И вновь она начинает с герменевтики. «Повествование – это тринитарный акт, объединяющий писателя,

---

1 Valerie Saiving, "The Human Situation: A Feminine View", *Journal of Religion* 40 (1960): 100-112.

2 Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978).

3 Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, pp. 14-23.

4 Trible, *Rhetoric of Sexuality*, pp. 31-143.

5 Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. G. W. Bromiley, T. F. Torrance, and others, 14 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957 – 75), III/1 (German, 1945), section 41, pp. 183-87, and III/2, section 45, pp. 222-84.

текст и читателя в процессе понимания».[6] Рабыня Агарь, преследуемая своей госпожой, вынуждена скитаться в пустыне (Быт. 16, 1-16); царевну Фамарь насилует и бросает сводный брат (2 Цар. 13, 1-22); дочь Иеффая, девственница, принесена в жертву из-за неосторожных слов отца (Суд. 11, 29-40). Все они смиренно принимают свою участь, пишет Трибл, как и страдающий раб Божий. Прославляя мужчин, патриархальная герменевтика забыла о Фамари и других женщинах.[7] Трибл первой затронула тему, которая впоследствии будет часто встречаться в литературе феминизма. Помимо собственных сочинений, она занималась редактированием книги «Феминистский подход к Библии» (1995) и других работ.

В 1976 г. под редакцией Летти Рассел вышел в свет сборник эссе под названием «Слово освобождения».[8] Этот полуофициальный документ Отделения Всемирного совета церквей по делам образования и служения был первоначально задуман как собрание различных переводов Библии. Рассел скромно именует его «вступлением» к более серьезной и тщательно продуманной работе по герменевтике феминизма.[9] Двумя годами ранее появилось несколько коротких статей под редакцией Розмари Рутер.[10] В этот сборник вошла, например, статья К. Пэрри о важной роли женщин-богословов в Новом Завете.[11] Но главное событие произошло в 1983 г., когда увидела свет книга Шюсслер Фьоренцы «В память о ней» и работа Рутер «Сексизм и разговор о Боге».[12] Эти произведения позволили своим авторам считаться, наряду с Филлис Трибл, основательницами «второй волны» феминистской библейской интерпретации в начале 1980-х годов. К тому времени Шюсслер Фьоренца уже написала одну из глав в «Слове освобождения», где выступила с критикой андроцентричных, патриархальных предубеждений самих библейских авторов. В Библии множество «патриархальных текстов» (напр., Чис. 30, 2-12 в том, что касается обетов

---

6 Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984), p. 1.

7 Trible, *Texts of Terror*, p. 107.

8 Letty M. Russell, ed., *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1976).

9 Russell, *The Liberating Word*, pp. 13-14.

10 Rosemary Ruether, ed., Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions (New York: Simon and Schuster, 1974).

11 C. Parry, "The Theological Leadership of Women in the N. T., in *Religion and Sexism*, pp. 117-49.

12 Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*; Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (London: SCM, 1983).

жены).[1] Жены и дочери не должны считаться собственностью мужей и отцов, которые распоряжаются ими по своему усмотрению.

После этого хлынул целый поток литературы по феминизму и феминистической герменевтике, и хотя многие произведения были опубликованы в середине 1980-х, некоторые сборники содержали эссе, написанные гораздо раньше. Так, например, сборник «Новая критика феминизма», опубликованный под редакцией Илэйн Шоуальтер в 1986 г., включал в себя эссе, написанные Розалинд Кауард в 1980 г., Кэролин Хейлбрун в 1979 и самой Шоуальтер в 1979 и 1981 г. В своем сборнике Шоуальтер утверждает, что женщины способны по-новому взглянуть на тексты, написанные мужчинами и предназначенные главным образом для мужчин.[2] Библейская интерпретация феминизма – это прочтение библейских текстов глазами женщин.

3. Элизабет Шюсслер Фьоренца. Основные идеи работы «В память о ней»

1. В своей работе Элизабет Шюсслер Фьоренца (1938) предпринимает серьезную попытку вернуться к истокам христианства, сосредоточив основное внимание на новозаветной эпохе. Она, авторитетный исследователь Нового Завета, преподавала сначала в Германии, а затем в университете Нотр-Дам и в Гарварде. Шюсслер Фьоренца подчеркивает важность понятия жизненной ситуации (*Sitz im Leben*) текста. Она считает его «продуктом патриархальной культуры и истории».[3] Шюсслер Фьоренца использует историко-критический метод и герменевтику подозрения, отвергая как доктринальный, так и позитивистский подход. Тексты, по ее словам, «служат интересам господствующих классов» (с. 6). В своей книге она упоминает «Женскую Библию» Элизабет Кейди Стэнтон и ее критику патриархальной культуры в Библии. Библейские тексты «андроцентричны», то есть написаны мужчинами и для мужчин (с. 7-14).

2. Более поздние книги Нового Завета, в том числе приписываемые Павлу отрывки Послания к Ефесянам, Первое послание Петра и пастырские послания с их идеей подчинения, по мнению Шюсслер Фьоренцы, практически не подлежат исправлению. 1 Кор. 11, 2-16 и 14, 33-36 она считает вставками, не принадлежащими перу самого Павла. Нам следует

---

1 Russell, *The Liberating Word*, pp. 39, 41 and 42.

2 Elaine Showalter, ed., *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory* (London: Virago Press, 1986), pp. 3-28, 125-48, and 225-70.

3 Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, p. xv. Номера страниц в этой работе указаны в тексте разделов, посвященных данной теме.

исключить из Библии подобные отрывки, утверждает Шюсслер Фьоренца. То же предлагают Рассел, Трибл и Рутер, выражаясь, правда, более осторожно. Нашей целью должно стать возрождение подлинной «картины прошлого», которая не носила бы андроцентричного оттенка. Павел провозглашает равноправие женщин в Гал. 3, 28, и принадлежность к мужскому полу, по словам Шюсслер Фьоренцы, не имеет значения в свете 1 Кор. 12, 13. Она считает, что роль женщины неоднозначно оценивается в разных библейских источниках. В подлинных посланиях Павла ясно говорится о женщинах-апостолах, пророчицах, миссионерах и покровительницах, которые играли ведущую роль в церкви и обществе.

3. Большая часть информации о раннем христианстве утрачена, но герменевтика подозрения позволяет Шюсслер Фьоренце широко использовать *Sachkritik*, или критику содержания. Свидетельства Отцов церкви часто (хотя и не всегда) говорят о социальной изоляции женщин, поэтому она дополняет их сведениями, почерпнутыми у монтанистов и гностиков. Она делает это, чтобы «разрушить власть андроцентричного текста над историческим воображением» (с. 61). Однако у автора есть и другие источники. Ярким примером может служить Фива из Кенхреи. Шюсслер Фьоренца обращается к теме общественной жизни в Новом Завете, исследуя работы Малербе, Микса, Гагера и Тайсена. Вслед за Тайсеном она сравнивает странствующих миссионеров времен Иисуса с постоянством «патриархальности любви» основанных Павлом общин. Шюсслер Фьоренца не во всем разделяет точку зрения Тайсена, но многие ученые хотели бы получить более убедительные доказательства правоты обеих сторон. Говоря об институционализации, она вполне предсказуемо ссылается на идеи Скрогза и особенно Вебера. Она утверждает, что патриархальное «домоустройство» играет более важную роль в определении общественного положения женщин, чем «биологические» различия между полами (с. 84-92).

4. Шюсслер Фьоренца начинает вторую часть своей книги с предполагаемого контраста между проповедническим движением последователей Иисуса в Галилее, Иерусалиме, Антиохии (Деян. 11, 26) и общинами Павла. В основе этого сравнения лежат не только мысли Герда Тайсена, но и теория Ганса Лицмана о различии между двумя типами евхаристии: застольной беседой с воскресшим Христом (радостная иерусалимская трапеза) и воспоминанием о смерти Христа (торжественное таинство, о котором писал Павел). Хотя Эрнст Лохмайер следует теории Лицмана, установленное им различие вызвало критические замечания со стороны И. Иеремиаса, Говарда Маршала и других. О теории Лицмана я говорил в своей книге «Доктринальная герменевтика».[4] Однако Шюсслер Фьоренца считает, что

---

[4] Hans Lietzmann, *Mass and Lord's Supper: A Study of the History of the Liturgy*, ed. R. D. Richardson (Leiden: Brill, 1979); Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words*

у этих групп разные цели и окружение. Она заключает: «Евангелия – это парадигматические воспоминания», хотя и не исчерпывающие (с. 102). Во многих отрывках мы встречаем одновременно умаление роли женщин и их прославление.

В притчах Иисуса, по мнению Шюсслер Фьоренцы, говорится о *basileia*, или царствовании Бога, где все люди будут жить вместе, равные друг другу. В Божьей пастве найдется место для каждого (ср. Мф. 22, 1-14; Лк. 14, 16-24). Выражение «мытари, грешники и блудницы» означает не группу безнравственных людей, а всех отверженных и презренных. Первые последователи Иисуса возвестили о возможности по-новому познать Бога на основе «слов и поступков Иисуса» (с. 130). Притча о работниках на винограднике (Мф. 20, 1-16) – типичное провозглашение всеобщего равенства по благодати Божьей. Используя идеи Норманна Перрина, Шюсслер Фьоренца рассматривает Божье царство как «создающий напряжение символ», имеющий непосредственное отношение к христологии Мудрости: «И оправдана *София* всеми чадами ее» (Лк. 7, 35).

Можно спорить о том, какое значение имеет в данном случае женский род существительного «София» или средний род слова «чадо».[1] Мы уже знакомы с резкой критикой, которой подверг эту уловку Джеймс Барр. Однако Шюсслер Фьоренца ссылается на это необычное выражение, приписывая некоторые высказывания Иисуса Софии и говоря о «реальности Бога-Софии» (с. 130-40, особенно с. 135). Посему, как заключает Шюсслер Фьоренца, участие женщин в управлении делами церкви можно назвать проявлением равноправия, несущим освобождение от патриархального устройства (с. 140 и 140-52). Иисус бросает вызов патриархальным представлениям о браке (Мк. 10, 2-9 и 12, 18-27). В эсхатологическом будущем мы все будем как ангелы. Всякий желающий наследовать Божье царство должен стать как дитя или раб (Мк. 10, 15). Иисус отвергает тех, кто жаждет называться великими.

5. Некоторые замечания типа «и ее домашняя церковь», содержащиеся в Книге Деяний и посланиях, свидетельствуют, по мнению Шюсслер Фьоренца, о том, что зажиточные женщины, владевшие недвижимостью, были достаточно влиятельны в обществе. И все же Деяния Апостолов – книга более «односторонняя» (с. 167). Павел в своих посланиях уделяет больше внимания женщинам-соратницам. Речь идет скорее о равноправных товарищах по служению, чем о помощницах,

---

of Jesus, trans. Norman Perrin (London: SCM, 1966), pp. 16-38; I. H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 108-23; and Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), pp. 525-29).

[1] Смелые и убедительные аргументы см. в работе: James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 39-43.

занимавших подчиненное положение. Фиву Павел называет *prostatis*, словом, которое иногда переводят как «помощник», хотя на самом деле оно означает *выдающийся* или *ведущий*. Здесь Шюсслер Фьоренца может сослаться на многочисленные исследования, посвященные соратникам Павла, в том числе работы Ф. Ф. Брюса, Эрла Эллиса, Виктора Ферниша, Д. Дж. Харрингтона, У. Х. Олрога и Пола Требилко.[2] И все же главный фактор равенства всех верующих – дар Святого Духа, излитый на «всякую плоть» (Деян. 2, 17-21; ср. Иоил. 2, 28-29). Это подтверждает и Павел в своих письмах (1 Кор. 15, 45; Гал. 5, 25; 6, 8; ср. 1 Кор. 1, 24; 2 Кор. 3, 17; 5, 17). Сообщество Божьего народа, как и каждый отдельный христианин, составляет святой храм Божий (1 Кор. 3, 16; ср. Еф. 2, 22).

6. Особое внимание уделено толкованию Гал. 3, 28. Павел подчеркивает равенство и единство, а не разделение. Достаточно взглянуть на более широкий контекст обсуждений этой темы. В 1 Кор. 12, 13 прослеживается та же мысль, только в отношении крещения. Однако 1 Кор. 11, 2.17; 14, 33-36 противоречат всему, что говорится о Духе в 1 Кор. 11 – 14, посему эти отрывки должны быть отвергнуты как поздние дополнения (с. 226-33).

7. Переходим к третьей части, которая называется «Где кроются проблемы?» Послание к Колоссянам было написано одним из учеников Павла, и в нем установленные в общине правила жизни противоречат идее равенства, провозглашенной в Гал. 3, 28. В Послании к Ефесянам говорится о примирении и евангелии мира (Еф. 6, 15). Автор подчеркивает единство Духа (Еф. 4, 4-5). Шюсслер Фьоренца пишет: «Лишенный сексуальности монизм божественного передается душе, освобожденной от дуализма телесной сексуальности. Души мужчин и женщин равны по своей сути» (с. 277). Пастырские послания, в свою очередь, провозглашают патриархальное мироустройство. Центральное место в них занимает положение дел в церкви, а не вселенский замысел Бога.

8. Главные героини книги – женщины-ученицы Христа, а одна из наиболее важных тем – описанное в Евангелиях уникальное апостольское служение Марии Магдалины. Среди учениц Христа Марк упоминает Марию из Магдалы; Марию, дочь или жену Иакова; Марию, мать Иисуса, и Саломию. Двенадцать апостолов покинули Иисуса, тогда как в Деяниях они представлены в качестве главных свидетелей смерти и воскресения Христа. В Евангелии от Иоанна это символическое центральное место принадлежит возлюбленному ученику, а не Петру. Но, по словам Иоанна: «При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина», а также один из учеников (Ин. 19, 25-27)

---

2 Напр., W. H. Ollrog, *Paulus and seine Mitarbeiter* (Neukirchen: Neukirchener, 1970), and E. Earle Ellis, *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

(с. 331). Более того, Мария Магдалина – последняя из женщин, упоминаемых в четвертом Евангелии. «Она не только первой обнаружила пустую гробницу, но и увидела воскресшего Христа» (с. 332). «Я видела Господа», – говорит она ученикам, и Шюсслер Фьоренца пишет: «Она главный свидетель воскресения» (с. 332). Преимущество апостольского свидетельства Марии Магдалины ясно следует из Евангелий от Матфея и Иоанна, а также из приложения к Евангелию от Марка. Противоречащая этой идее традиция связана с именем Петра и упоминается в 1 Кор. 15, 3-6.

Итак, перед нами двойственная традиция. Мария Магдалина действительно была «апостолом для апостолов», но впоследствии возникло совершенно иное течение, возвышающее Петра и принижающее заслуги Марии. Авторы посланий, заключает Шюсслер Фьоренца, ссылаются на авторитет Павла или Петра. И только Марк и Иоанн отдают должное иной, более ранней традиции.

4. Элизабет Шюсслер Фьоренца. Критическая оценка работы «В память о ней»

Элизабет Шюсслер Фьоренца по праву считается самой выдающейся представительницей библеистики феминизма, за исключением Филлис Трибл, особенно с учетом того, что Мэри Дейли и Розмари Редфорд Рутер занимаются богословием в широком смысле этого слова более, нежели библейской интерпретацией. Шюсслер Фьоренце выпала честь стать первой женщиной-президентом Библейского литературного общества. Ее идеи популярны у представителей многих течений, в том числе в широких (хотя и не во всех) феминистических кругах. Можно ли считать, что высказанные ею предположения не вызывают противоречий и разногласий?

1. В основе работ Шюсслер Фьоренцы, несомненно, лежит герменевтика подозрения, а в своих усилиях по устранению влияния патриархальности она заимствует идеи герменевтики освобождения. Она отвергает консервативную модель библейской интерпретации, в основании которой лежит дословная богодухновенность. Она отказывается признать Библию божественным откровением (с. 4). Отвергает она и ценностно-нейтральный позитивизм. «Интеллектуальная объективность невозможна в мире эксплуатации и угнетения» (с. 6). Вслед за Элизабет Кейди Стэнтон она призывает покончить с патриархальностью, подобно тому как герменевтика освобождения призывает к деидеологизации. Но, как Бультман в области демифологизации и многие представители богословия освобождения в области деидеологизации, она не устанавливает четких *критериев* в отношении того, какой характер носят понятия «отец» и «муж» в той или иной ситуации – культурной или богословской.

Панненберг пишет: «Слова “Бог” и “Отец” не просто ограниченные временем понятия, которые дают нам представление об истинном содержании послания».[1] Взаимоотношения между Богом и Иисусом неразрывно связаны со словами «отец» и «сын», какие бы еще дополнительные образы мы не задействовали. Это исходная точка христианской христологии, не наделяющая Бога категорией рода. Она непосредственно связана даже с формулой крещения в Мф. 28, 19.

2. Идея исключения из текста неудобных отрывков как поздних интерпретаций может оказаться не вполне убедительной без более веских доказательств. Маргарет Митчелл, например, указывает, что теории деления и множественных источников Первого послания к Коринфянам, разработанные Вальтером Шмитхальсом и другими, – отнюдь не общепринятые. Ее мнение разделяет, в частности, и Дэвид Холл.[2] Я сам высказывался в пользу логически обусловленной, контекстуальной природы 1 Кор. 14, 33-36, а Джудит Гандри-Вольф предлагает весьма убедительную интерпретацию целей, преследуемых Павлом в 1 Кор. 11, 2-16.[3]

3. Целесообразность стремления Тайсена противопоставить странствующие харизматические общины и «патриархальность любви», а затем спроецировать этот контраст на Новый Завет вызывает большие сомнения. Эта идея едва ли заслуживает того внимания, которое ей уделяет Шюсслер Фьоренца. В Мк. 3, 35 слова Иисуса «кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и матерь» совсем не обязательно описывают сообщество равных, даже если Гал. 3, 28 звучит более убедительно. Тот факт, что в церквях, основанных Павлом, были такие женщины, как Фива и ей подобные, наводит на мысль, что проблема патриархальности стояла в них далеко не так остро. Рассказ об основании общины в Колоссах звучит не очень убедительно.

4. Наличие в древнеримских источниках законов домоустройства еще не означает, что они непременно носили культурный, а не богословский характер. Кроме того, знаменитая «параллеломания» Сэндмела доказывает, что связь не обязательно предполагает зависимость. Рассуждения начинают двигаться по кругу, основываясь на положениях более ранней теории.

---

1 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, trans. G. W. Bromiley, 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1991 – 98), 1:265; cf. 1:234-327.

2 M. M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Compilation of 1 Corinthians* (Louisville: Westminster John Knox, 1992), pp. 1-99 and 198-201; D. K. Hall, *The Unity of the Corinthian Correspondence* (New York and London: T. & T. Clark/Continuum, 2003), pp. 1-86.

3 Thiselton, *First Epistle*, pp. 11146-62; J. M. Gundry-Volf, “Gender and Creation in 1 Cor. 11, 2-16”, in *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Frt. F. Peter Stuhlmacher*, ed. J. Adna et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), pp. 151-71.

5. Роль Марии Магдалины как свидетельницы воскресения чрезвычайно велика. Тем не менее, желание представить всех упоминаемых в Евангелиях женщин праведными сводит на нет важность воскресения, навсегда изменившего жизнь тех, кто его наблюдал, и даровавшего прощение грешникам. Это особенно справедливо в отношении Петра, который вовсе не обязательно соперничал с Иоанном и Марией. И все же Марии уделяется не меньшее внимание, чем, например, Юнии.

6. Заявления Шюсслер Фьоренцы об угнетении и общественной изоляции женщин относятся главным образом к католической церкви. Она склонна не замечать все более важной роли, которую женщины играют в протестантских церквях. Однако при этом она весьма убедительно продемонстрировала недооценку женщин и их свидетельств в некоторых церквях эпохи патристики.

7. Возвращаясь к представлению Шюсслер Фьоренцы о *Софии* как о женском образе Мудрости, мы должны внимательнее отнестись к критическим замечаниям Джеймса Барра. Не следует путать случайное употребление того или иного рода в языке с той ролью, которую играют в обществе мужчины и женщины. Барр пишет: «Никому не придет в голову, что турки, не различающие родов в своем языке, даже применительно к личным местоимениям… не различают также и полов. Никто также не станет утверждать, что французы распространили свои пресловутые эротические интересы на область лингвистики, намеренно разделив все существительные по категории рода».[1] Случайные лингвистические формы не могут служить надежными показателями в том, что касается мыслей и понятий.

8. Следует признать, что исследования Шюсслер Фьоренцы, посвященные соратникам и помощникам Павла, а также женщинам, сыгравшим важную роль в руководстве ранними церковными общинами, не вызывают противоречий, даже с учетом того, что ее предшественниками в этой работе были У. Х. Олрог, Ф. Ф. Брюс, Эрл Эллис и другие. Ценность ее исследований в данной области не подлежит сомнению, равно как и ее работ о последователях Иисуса.

9. Элизабет Шюсслер Фьоренца, как и Филлис Трибл, несомненно, самая выдающаяся личность в области феминистической библейской интерпретации. Она честно провозглашает принцип изоляции и справедливости в герменевтике освобождения. В своем стремлении деидеологизировать (или лишить патриархальности) библейские тексты она не столь явно, но все же идет по стопам Норманна Готвальда.[2] Она

---

1 Barr, *Semantics of Biblical Language*, p. 39.

2 Norman K. Gottwald, ed., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel* (New York: Orbis, 1979).

последняя, кому удавалось сохранить целостность библейской интерпретации феминизма, прежде чем она распалась на отдельные темы. Однако некоторые женщины-ученые считают направление, ассоциируемое с именем Шюсслер Фьоренцы, излишне настойчивым, и даже агрессивным. Дженет Рэдклиф Ричардс пишет: «Главное в феминизме не люди, которым он стремится помочь, а та несправедливость, которую он стремится искоренить».[3] Сьюзан Хейне тоже высказывается против желания наделять Бога «женскими», равно как и «мужскими» качествами.[4] В результате, по ее мнению, мы приходим к стереотипному искажению особенностей каждого из родов. Хейне также выступает против обращения к образу Софии (Мудрости) и гностическому учению.[5] Похожие критические замечания в 1986 г. опубликовала и Элизабет Ахтемайер. Подробнее об этой критике я уже говорил в работе «Новые горизонты в герменевтике».

5. Раскол второй волны феминизма

После 1983 г. Шюсслер Фьоренца опубликовала еще несколько книг по феминистической интерпретации. Среди них «Хлеб, а не камень» (1984); «Ученичество равных» (1993); «Иисус. Дитя Мириам, пророк Софии» (1995); «Делясь своим словом» (1998) и «Риторика и этика» (1999). Это далеко не полный список, и подзаголовки всех книг свидетельствуют о том, что перед нами исследования в области феминистической библейской интерпретации.[6] Произведения Розмари Рэдфорд Рутер (р. 1936) и Мэри Дейли вышли либо раньше, либо в тот же год, что и «В память о ней», однако в них рассматриваются вопросы, характерные скорее для богословия, чем для библейской интерпретации. Работа Рутер «Сексизм и разговор о Боге» вышла в свет в 1983 г. Как и Шюсслер Фьоренца, она рассуждает об особой роли Марии Магдалины и исследует женские

---

[3] Janet Radcliffe Richards, *The Skeptical Feminist: A Philosophical Enquiry* (London: Penguin Book, 1983), pp. 17-18. Cf. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 442-50.

[4] Susanne Heine, *Women and Early Christianity: Are the Feminist Scholars Right?* (London: SCM, 1987), p. 37; cf. pp. 28-52.

[5] Heine, *Women and Early Christianity*, pp. 28-29; cf. Heine, *Christianity and the Goddesses: Systematic Critique of a Feminist Theology* (London: SCM, 1988).

[6] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1984); *Discipleship of Equals: A Critical Feminist* Ekklēsialogy *of Liberation* (New York: Crossroad, 1993); *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Theology* (London: SCM; New York: Continuum, 1995); *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Contrast* (Boston: Beacon Press, 1998); and *Rhetoric and Ethics: Politics of Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress, 1999).

образы в характеристике Бога.[1] Как и Филлис Трибл, она говорит о человечестве как об обществе, состоящем из мужчин и женщин. Затем она исследует темы христологии, мариологии, осознания реальности зла, служения и сообщества, а также эсхатологии. Ее можно по праву считать составительницей систематического богословия феминизма.

Рутер задается вопросом: «Можно ли сравнить женщину и мужчину соответственно с природой и культурой?» Женщины, по ее словам, ближе к природе. Женские физиологические процессы считаются опасными и оскверняющими. В обществе женщинам отводятся менее значимые роли. Они становятся «собственностью» мужчины, рожая детей и подвергаясь угнетению «высшей» культуры (с. 74). Ссылаясь на познания мужчин в области классической литературы и философии, Рутер утверждает, что в произведениях Платона и Аристотеля мужчины стоят выше женщин, рабов и варваров. Но сегодня мы наблюдаем возвращение к природе. Бог или Богиня воспринимаются как «первичная матрица», или «основа бытия» (как у Пауля Тиллиха) (с. 85). Все это звучит как продолжение изжившего себя богословия освобождения 1960-х, и имеет немного общего с герменевтикой библейского текста. Рутер пишет: «После грехопадения и в наказание за него женщина утратила свое первоначальное равенство с мужчиной, став ниже его разумом и телом» (с. 97). Представительницы эсхатологического феминизма настаивают на равенстве мужчин и женщин в церкви. Даже жизнь и смерть Иисуса из Назарета, хотя и служат моделью, но только одной из многих (с. 115). Рутер выходит за рамки «Христологии Духа», обращаясь к той, которая делает возможным «*кенозис патриархии*», или «обоеполой» христологии, к «Христу *в облике нашей сестры*... искупительного человечества» (с. 137-38, курсив автора).

В главе, посвященной мариологии, дает о себе знать католическое прошлое Рутер, как и Шюсслер Фьоренцы. «Непорочное зачатие Марии и тот факт, что она стала прообразом искупленного материального творения, возвращают нас к тому, что мы утратили с грехопадением. Созданная Богом чистая природа находилась тогда в полной власти Духа, и потому была непорочна» (с. 151). Люди с протестантскими убеждениями попросту не приемлют таких мыслей.

Рутер продолжала работать и писать богословские труды и после 1983 г. Следует отметить такие сочинения, как «Женская церковь» (1985); «Гайя и Бог» (1992); «Женщины и искупление» (1998) и другие.[2] Однако темы, затронутые в этих более поздних работах, выходят за рамки

---

1 Ruether, *Sexism and God-Talk*, pp. 8-71. Номера страниц далее приводятся по этому изданию.

2 Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and the Practice of Feminist Liturgical Communities* (San Francisco: Harper and Row, 1985); Ruether, *Gaia and God:*

вопросов, волнующих большинство феминисток. Многие видят в них *стереотипы* определенного рода женщин и мужчин. Рутер постепенно отходит от ортодоксального христианства.

6. Герменевтика вуманизма

Многие афро-американские и африканские писательницы предпочитают феминизму термин «вуманизм», на том основании, что первый отстаивает скорее интересы белых работающих женщин среднего класса. Эта характеристика не учитывает высказывания Рутер (а также Шюсслер Фьоренцы и других) в поддержку богословия освобождения и стран третьего мира. Путь к широкому признанию богословия вуманизма проложили два исследования: «Сообщество женщин и мужчин в церкви» (1978–1983) и «Христианская солидарность с женщинами» (1988–1998), носившие более экуменический характер, чем произведения Рутер. Однако многие отсчитывают историю вуманизма с 1983 г., с трудов Элис Уокер (р. 1944) и Кейт Кэннон.[3]

К 1995 г. Р. С. Сугиртхараджа мог уже говорить о «взрыве интереса к библейской интерпретации Третьего мира».[4] Г. С. Уилмор и Джеймс Коун выпустили новое издание «Богословия чернокожих» в 1993 г., в которое Бенита Уимс добавила часть, озаглавленную «Женский взгляд на библейскую герменевтику».[5] В 2002 г. Стефани Митчем опубликовала «Введение в богословие вуманизма».[6] Каниоро Мусимби родом из Кении, но не считает себя афро-американкой, хотя и получила докторскую степень в области лингвистики в университете Техаса. Она написала семь или восемь книг, в том числе «Сила, которую мы славим» (1992); «Обратись к Богу, возрадуйся в надежде» (1996) и «Полагаясь на обещание» (1994).[7]

An Eco-Feminist Theology of Earth Healing (San Francisco: HarperCollins, 1992); and Ruther, *Women and Redemption: A Theological History* (Minneapolis: Fortress, 1998).

[3] Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (New York: Harcourt Brace, 1983; London: Women's Press, 1984); cf. Kate G. Cannon, *Women and the Soul of the Black Community* (New York: Concilium, 1995; 1st ed. 1985).

[4] R. S. Sugirtharajah, ed., *Voices from the Margins: Interpreting the Bible in the Third World* (Maryknoll, N. Y.: Orbis; London: SPCK, 1995; 1st ed. 1991), "Introduction", p. 1.

[5] G. S. Wilmore and James Cone, eds., *Black Theology: A Documentary History, 1980–1992*, 2nd ed., 2 vols. (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1993).

[6] Stephanie Mitchem, *Introducing Womanist Theology* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 2002).

[7] Kanyoro Musimbi, *Women, Violence and Non-Violent Change* (Geneva: World Council of Churches, 1996); Musimbi, *The Power We Celebrate* (Geneva: World Council of Churches, 1992).

Самосознание чернокожих женщин включает в себя взгляды по многим вопросам. Некоторые обращаются к теме патриархии, но не менее важны вопросы роста населения, женщин-лидеров, СПИДа и насилия, которые волнуют не только женщин, но и мужчин в странах третьего мира. Например, Джеральд Уэст, южноафриканец, родившийся в Зимбабве в 1956 г., написал целый ряд статей и по крайней мере шесть книг, в том числе «Библейская герменевтика освобождения» (1991), «Контекстуальное изучение Библии» (1993) и «Библия в Африке» (2000). Под редакцией Винсента Уимбуша вышло новое, почти тысячестраничное издание книги «Африканские американцы и Библия» (2001).[1] В книге Кейт Кэннон обсуждаются многие из поднятых ранее вопросов: отрицательные образы женщин, обещание надежды и воскресения, а также вопросы герменевтики вуманизма. В последнее время этот список пополнился темами насилия, ВИЧ и СПИДа, проблемами населения. Эльза Тамез из Коста-Рики пишет о влиянии богословия освобождения и общин, состоящих из простых людей. Она утверждает, что «в иудейской культуре существовали антиженские традиции», которые иногда используются «в качестве обоснования общественной изоляции женщин».[2]

В это же время в герменевтике западного феминизма появилось множество новых тем и особых подходов. С середины 1980-х можно наблюдать целый поток литературных произведений. Кэролин Осиек предлагает типологию, в которой выделяет четыре или пять различных взглядов на Библию.[3]

1. Осиек открывает список *«приверженцев» феминизма*. Среди них Н. А. Хардести (1984), Патриция Гандри (1987), А. Михельсен (1986), В. Р. Молленкот (1988), Илейн Сторки (1985) и Л. Д. Сканцони (1997). Сканцони утверждает, что отрывок Еф. 5, 22 («Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу») следует оживить, а не отвергнуть, ради личного благополучия.[4] Эти авторы подчеркивают положительные образы и роли

---

[1] Vincent Wimbush, ed., *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures* (New York: Continuum, 2001).

[2] Elsa Tamez, "Women's Re-reading of the Bible", in *Voices from the Margins*, pp. 49-50.

[3] Carolyn Osiek, *Beyond Anger: On Being a Feminist in the Church* (New York: Paulist, 1986); cf. Osiek, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (Minneapolis: Augsburg, 2005).

[4] L. D. Scanzoni, "Revitalizing Interpretations of Ephesians 5, 22", *Pastoral Psychology* 45 (1997): 317-39; L. D. Scanzoni and N. A. Hardesty, *All We're Meant to Be: A Biblical Approach to Women's Liberation* (Waco, Tex.: Word, 1974; 3rd rev. ed. 1992); *Neither Slave Nor Free: Helping Women Answer the Call to Church Leadership* (London and New York: Harper Collins, 1987); A. Michelson, *Women, Authority, and the Bible* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1986); V. R. Mollenkott, *The Divine Feminism in the Biblical Imagery of God as*

женщин в Писании, но при этом принимают все библейские тексты, находя для некоторых особую трактовку. Илейн Сторки, например, отсчитывает историю феминизма от Реформации, когда впервые заговорили об общении как о важном аспекте брака. Она подчеркивает, что мужчина и женщина, оба «созданные по образу Божьему», дополняют друг друга, о чем говорил когда-то Барт и, возможно, Трибл. В своих произведениях она исследует «образы» женщин и тему освобождения всех людей.

2. *«Ревизионистский» феминизм*, по выражению Осиек, сохраняет приверженность христианству, отвергая при этом все обнаруженные в Библии проявления патриархии как культурно обусловленные и искажающие смысл библейского отрывка. Это особенно заметно в попытках таких писательниц, как Розмари Рэдфорд Рутер, Филлис Трибл и Энн Лоудс не только проводить исследования в области Ветхого Завета и систематического богословия, но и сознательно отстаивать возможность сосуществования феминизма и христианской церкви. Это своего рода противостояние с теми, кто, подобно Мэри Дейли и Дафне Хэмпсон, пришли к выводу, что Библия и христианство несовместимы с феминизмом.

Рутер преподавала на богословском факультете Гарвардского университета, а затем в Евангелической богословской семинарии Гаррета в Эванстоне, штат Иллинойс. Свою докторскую диссертацию она посвятила Григорию Назианзину. Рутер критикует католическую церковь, но при этом не покидает ее; отвергая классическую Халкедонскую христологию, она вполне приемлет христологию модифицированную и более всеобъемлющую. Как и Тиллих, она считает богословский язык во многом символическим. Ее книга «Церковь против себя самой» (1967) отражает двойственное отношение, в противоположность полному отказу от церкви со стороны Мэри Дейли.[5] Бог в представлении Рутер – первичная движущая сила и основа бытия, именуемая Бог (Богиня). В последнее время Рутер стала все чаще обращаться к теме Гайи и экофеминизму.[6] Трибл исследует главным образом древнееврейские тексты, акцентируя внимание на положительных женских образах и всестороннем дискурсе, однако не боясь отвергать или «спасать» негативные образы и то, что

Female (New York: Crossroad, 1983); and Elaine Storkey, *What's Right with Feminism?* (London: SPCK, 1985).

[5] Rosemary Ruether, *The Church against Itself* (New York: Herder and Herder; London: Sheed and Ward, 1967); cf. Ruether, *Gregory Nazianzus: Rhetor and Philosopher* (Oxford: Oxford University Press, 1969); Ruether, *Mary the Feminine Face of the Church* (Philadelphia: Westminster, 1977); Ruether, *Sexism and God-Talk*.

[6] Ruether, *Sexism and God-Talk*, pp. 47-71; Ruether, *Gaia and God*; Ruether, *At Home in the World: The Letters of Thomas Merton and Rosemary Ruether* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1995).

она называет ловушками патриархальной культуры. Лоудс продолжает оставаться членом англиканской церкви, борясь с несправедливостью и дискриминацией. Ее взгляды отличаются умеренностью и широтой в сравнении с Дейли и даже с Рутер.[1] Подобно Летти Рассел и Мэри Толберт, эти писательницы не покинули христианскую церковь.

3. Две уже упомянутые категории отличает Осиек от *«феминизма освобождения»*, хотя различие между ними скорее количественное, чем качественное. Эта группа, в частности, выступает с требованиями справедливости и освобождения от угнетения, подчеркивая тем самым значительное влияние герменевтики освобождения. О небольшом различии свидетельствует, например, тот факт, что к этой категории Осиек относит Рутер, Шюсслер Фьоренцу и Рассел. Мы уже наблюдали, как Шюсслер Фьоренца использует богословие освобождения и герменевтику подозрения. Рассел говорит об отклике на книгу «Слово освобождения» (1976) в предисловии к «Феминистической интерпретации Библии» (1985).[2] Она не забывает о вопросе Кэтрин Закенфельд: «Применима ли Библия в феминизме?» В упомянутом сборнике представлены произведения двенадцати ученых, членов Американской академии религии или Общества библейской литературы, написанные в период с 1979 по 1981 годы.

Шерил Эксам в своем эссе исследует Исх. 1, 8 – 2, 10, демонстрируя готовность женщин взять в свои руки инициативу освобождения Израиля. Среди рисковавших жизнью ради этой благородной цели названа и дочь фараона. Филлис Трибл справедливо настаивает на многообразии герменевтических методов и родственных дисциплин. Понимание должно основываться на правильной экзегезе. Шюсслер Фьоренца подчеркивает важность критериев оценки читательского подхода к изучению Писания. Рассел пишет: «Те из нас, кто приступают к толкованию текста с позиций феминизма или богословия освобождения, сталкиваются с нелегкой задачей, стараются использовать все имеющиеся ресурсы для понимания смысла текста в свете библейских обетований».[3] Освободительная сила заключена в самом тексте.

4. Если продолжить типологию Осиек, Мэри Дейли и Дафну Хэмпсон можно назвать представительницами *нехристианского или постхристианского феминизма*. По их мнению, христианство столь безнадежно патриархально, что его невозможно примирить с феминизмом. Мэри

---

1 Loades, *Feminist Theology*, pp. 5-10. Cf. Loades, *Searching for Lost Coins* (London: SPCK, 1987).

2 Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1985), pp. 11-18.

3 Russell, *Feminist Interpretation*, p. 17.

Дейли (р. 1928) когда-то преподавала в Бостон Колледже, основанном иезуитами. Но вероотступничество в конце концов привело к ее вынужденной отставке. В 1968 г. вышла ее книга «Церковь и второй пол», после чего ей пришлось бы покинуть колледж, если бы на ее стороне не оказалось общественное мнение. Она отказывалась допускать студентов-мужчин на некоторые свои занятия, поскольку их присутствие делает невозможной полноценную дискуссию. В 1973 г. Дейли написала книгу «За пределами Бога-Отца», содержащую свободное критическое переосмысление идей Тиллиха. В 1978 г. за ней последовала работа «Гин/Экология».

Дафна Хэмпсон (р. 1944) получила образование в Гарварде и Оксфорде и в настоящее время является почетным профессором университета Ст. Эндрюз в Шотландии. Вместе с Моникой Ферлонг и Уной Кролл она выступала за рукоположение женщин в англиканской церкви. Однако она разочаровалась в церкви, полностью отвергнув патриархальность, которая ассоциировалась у нее с христианством. Воскресение как объективное историческое событие она считала невозможным. После выхода в свет ее книги «После христианства» (1996) Хэмпсон стала известна как представительница «постхристианского феминизма».[4]

5. Как уже говорилось, *богословие вуманизма* затрагивает несколько иные вопросы, чем большинство течений феминистического богословия. И все же у этих двух направлений есть общие темы. Писательница-феминистка Сьюзан Тислуэйт уделяет большое внимание изнасилованиям и другим видам насилия над женщинами. Значительный вклад в обсуждение этой темы вносят и представительницы азиатских стран.[5]

6. Многие писательницы-феминистки испытали на себе влияние *французского феминизма*. Предметом полемики часто становится утверждение, что роль женщины в обществе определяется не природой или биологией, а традицией или культурой. Ролан Барт, Жак Деррида и Мишель Фуко более других приложили усилия, чтобы доказать: многое из того, что кажется нам «естественным», на самом деле – дань традиции. Барт, например, доказал, что в выборе мебели или одежды человек руководствуется своим общественным положением или притязаниями, а не естественными потребностями удобства или тепла. По свидетельству Фуко, сексуальность и безумие часто определяются в зависимости от общественных норм, а не «естественным образом». Эти философские идеи получили дальнейшее развитие у Бодрийяра и Г. Делеза.

---

[4] Daphne Hampson, *After Christianity* (London: SCM, 1996); cf. Hampson, *Theology and Feminism* (Oxford: Blackwell, 1990).

[5] Напр., в Индии: Monica Jyotsha Melanchthon, "Akkumahadeu and the Samaritan Woman: Paradigms of Resistance and Spirituality", in *Border Crossings: Cross-Cultural Hermeneutics*, ed. D. N. Premnath (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 2007), pp. 35-54.

Симона де Бовуар, как уже говорилось, написала свою работу «Второй пол» еще в 1949 г. Она исследовала области взаимодействия философии, литературы, религии и экономики в поисках ответа на вопрос, что представляет собой женщина, которую андроцентричное общество вынуждает стать «иным». Развивая идеи Бовуар, Жак Лакан объединяет структурализм и психоанализ. Различие между полами играет более важную роль, чем в американском феминизме; это направление разрабатывала, в частности, Юлия Кристева. Она переехала в Париж из Болгарии, и в своем творчестве в конце 1960-х годов опиралась на идеи русского литературного формализма. Однако ее наиболее известная книга «Революция языка» (1974) имеет лишь косвенное отношение к библейской интерпретации. Учитывая такое происхождение, французский феминизм не представляет собой модели и носит более психологический характер в сравнении с американским. Кроме того, он отличается большой сложностью и непосредственно связан с семиотикой. Даже представители последних течений, например, Люс Иригрей (р. 1930) и Мишель ле Дуф (р. 1948), получили образования и проводили исследования в области философии, литературы и психолингвистики или семиотики, в отличие от большинства своих американских и британских коллег.[1] Если американские феминистки отстаивают идею равенства, то француженки склонны акцентировать внимание на различии.

7. Дженет Рэдклиф Ричардс, напротив, подчеркивает моменты сходства между полами, в частности, *всеобщую рациональность*. Она отказывается считать философию мужской дисциплиной или говорить об интуитивных, личностных особенностях женщины в ущерб разуму. Она принадлежит к иному течению феминизма.

Можно с уверенностью сказать, что с конца 1980-х или начала 1990-х годов, распавшись на несколько различных течений, феминизм уже не является единым целым. Сейчас уже трудно говорить о едином феминистическом подходе к изучению Писания. Даже с учетом перечисленных подкатегорий, некоторых деятелей феминизма, например, Мэри Толберт, трудно причислить к одной из них и можно считать представительницами широких кругов литературного феминизма. Тем не менее, сделав эту оговорку, мы все же попытаемся дать общую оценку этого направления в герменевтике.

---

[1] Michele Le Doeff, *The Philosophical Enquiry*, trans. C. Gordon (London: Athlone Press, 1986), and Le Doeff, *Hippardia's Choice: An Essay concerning Women and Philosophy*, trans. T. Selons (Oxford: Blackwell, 1991).

7. Анализ феминистической герменевтики

Мы назвали этот анализ «условным», потому что многие писательницы-феминистки отрицают право мужчин комментировать и толковать их произведения. Однако ваш покорный слуга чрезвычайно благодарен тем своим студенткам, которые на протяжении долгих лет его преподавательского труда делали немало ценных замечаний.

1. Несомненно, ранние произведения конца 1970-х и начала 1980-х годов ценны уже тем, что привлекли внимание читателей к *конкретным примерам жизни и служения женщин, их очевидной роли в руководстве церковью*. Среди них следует, прежде всего, назвать книгу «Женщины Духа». Прискилла, одаренная и образованная женщина, немало потрудилась в основанных Павлом церковных общинах. Как известно, она наставляла Аполлоса, и ее имя часто упоминается перед именем ее мужа Акилы.

Следующей по значимости, вероятно, можно считать Юнию. Элдон Джей Эпп убедительно доказал, что именно эта женщина названа апостолом в Рим. 16, 7. По его словам, все попытки изменить ее имя на мужское – Юний – безосновательны и являются следствием позднейшей интерпретации. Фива была видным церковным лидером, причем Джон Коллинз утверждает, что служение диакона (а не диакониссы) непременно включало в себя проповедь евангелия, или Божьего слова, наряду с той помощью, которую он призван был оказывать апостолу, епископу или пастору. Элизабет Шюсслер Фьоренца называет Марию Магдалину «апостолом апостолов», поскольку в Евангелии от Иоанна сказано, что она была свидетелем смерти Иисуса на кресте и первой принесла апостолам весть о его воскресении. Мариам, Трифена и Персида названы «трудящимися о Господе» в Рим. 16, 6.12.

В Ветхом Завете положительными считаются образы женщин, не побоявшихся взять в свои руки инициативу, чтобы сделать возможным исход евреев из Египта (Мириам, дочь фараона и повивальные бабки), а также героини Книги Судей и других исторических повествований: Анна, Руфь, Девора и Олдама. Отрицательная оценка образов Евы, дочери Иеффая и Фамари объявлена заблуждением. Филлис Трибл (как и Карл Барт) напоминает, что образ Божий присутствует в каждом человеке, а не только в мужчинах.

В своих «Текстах ужаса» Трибл одновременно приводит примеры положительных женских образов и исправляет ошибочное восприятие тех, которые до сих пор считались отрицательными. Так, Агарь не просто родоначальница линии, враждебной потомкам Сарры; она презираема и отвергнута (Быт. 16, 1-16). Трибл утверждает, что ее страдания сродни тем, что испытал страдающий раб Божий в Ис. 40 – 55. Фамарь и дочь

Иеффая принесены в жертву и отвергнуты (Суд. 11, 29-40). Бог питает к нам не только отцовскую, но и материнскую любовь.

2. *Право Юнии и других женщин называться апостолами* убедительно доказано Элдоном Джеем Эппом, признанным библеистом и текстуальным критиком. Он написал небольшую книгу, в которой отстаивает женскую форму имени Юния, утверждая, что оно было широко распространено во времена Павла. Далее Эпп прослеживает историю последующего изменения этого имени на мужское, Юний. Он отмечает отсутствие ударений в греческом языке первого века и весомость имеющихся доказательств.

Аргументы Элизабет Шюсслер Фьоренцы в защиту Марии Магдалины как «апостола апостолов» тоже весьма убедительны. Однако при этом она настаивает на существовании в ранней церкви соперничающей традиции, в соответствии с которой Петр и Павел названы «столпами» в Послании к Галатам и других местах Писания. Свидетельств ее правоты в данном случае не больше, чем доказательств предполагаемого противостояния партий Петра и Павла, о котором говорит Ф. К. Барр. В Писании много говорится о Петре и Павле не только потому, что они были мужчинами. Оба они были известными грешниками, жизнь которых преобразилась благодаря Христову воскресению. Об этом писал Вальтер Кюннет, а также я в работе «Новые горизонты герменевтики».[1] Идея противопоставления Евангелия от Иоанна и приложения к Евангелию от Марка повествованиям Луки и Матфея – скорее результат желания победить в споре, чем как следует разобраться в новозаветных текстах. Тем не менее, если оставить в стороне домыслы, следует признать, что основные факты жизни и служения Марии Магдалины неоспоримы.

3. *Обращение к идеям герменевтики освобождения* не просто признано, но и считается очень важным. Акцент на важности предварительного понимания вполне оправдан. Правда и то, что, отказываясь открыться навстречу Богу и справедливости, читатель обрекает себя на искаженное понимание текста. Однако слишком часто представители богословия освобождения пытаются привнести в текст то, что им хотелось бы в нем увидеть, а их подход к тексту излишне избирателен. В феминистической литературе тоже нередко анализируются одни и те же тексты. Если в богословии *освобождения*, как правило, исследуются книги Исход, Второзаконие и Откровение, *феминистки* постоянно обращаются к образам Евы, Деворы, Фамари, Анны, Агари, Руфи, Девы Марии, Марии Магдалины, Юнии и Прискиллы.

---

[1] Walter Künneth, *The Theology of the Resurrection* (London: SCM, 1965), pp. 89-91; cf. 92-149; Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 445-50; Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 315-34.

4. Нередко *полный отказ от патриархальности* не является критерием, по которому особенности культуры можно было бы отличить от богословских убеждений. Мы уже упоминали продуманные христологические рассуждения Панненберга, доказывающие, что образ и понятие «отца» незаменимо. Слишком часто исследователи предпочитают видеть только то, что может служить доказательством их собственной правоты. Этот подход противоречит герменевтической теории. Гадамер говорит об открытости перед текстом и желании прислушаться к «иному», чтобы позволить ему воздействовать на нас. Рикер тоже пишет о герменевтическом расстоянии и инаковости. Мы присваиваем себе то, что раньше казалось странным и чужим.

Дитрих Бонхеффер писал: «Или я сам назначаю место встречи с Богом, или позволяю Богу указать мне, где я смогу его найти. Если я буду сам решать, где встретиться с Богом, я найду там Бога, который во всем подходит мне, полностью соответствует моей природе».[2] Это высказывание особенно справедливо в отношении восприятия Бога как женского образа, или Софии. Правы те ученые, для которых Бог не принадлежит ни к женскому, ни к мужскому роду. Можно ли с уверенностью отличить культурное от богословского?

5. Прекрасно, когда появляется возможность взглянуть на текст поновому, «глазами женщины».[3] Сборник под редакцией Венди Робинс содержит исследования на библейские темы, посвященные проблемам беженцев и переселенцев, работающих женщин, отношения женщины к своему телу, справедливости и ненасилия, здравоохранения и охраны окружающей среды, а также теме Божьего образа, живущего в каждом человеке. Валери Сейвинг показала, что анализ греха и падшей человеческой природы у Тиллиха и Рейнгольда Нибура не учитывает позицию женщин, согласно которой «несерьезность, непрочность, неопределенность, отсутствие организующего центра» являются более вероятной причиной греха, нежели гордость.[4] Двадцатью годами позже эта идея получила подробное развитие в работах Джудит Пласков.[5] Дафна Хэмпсон

---

2 Dietrich Bonhoeffer, *Meditating on the Word* (Cambridge, Mass.: Cowley, 1986), pp. 44-45.

3 Showalter, *The New Feminist Criticism*, and Wendy S. Robins, ed., *Through the Eyes of a Woman: Bible Studies on the Experience of Women* (Geneva: World YWCA Publications, 1986).

4 Saiving, "The Human Situation", pp. 100-112.

5 Judith Plaskow, *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (Lanham, Md.: University Press of America, 1980).

критикует Нибура на том основании, что для женщин грех часто состоит в «желании избавиться от самой себя».[1]

Исторические исследования Шюсслер Фьоренцы обладают немалой ценностью, хотя у многих вызывает сомнения ее трактовка Евангелия от Луки и Деяний, Послания к Колоссянам и пастырских посланий. Церкви приходилось своевременно решать проблемы, связанные с ее структурой и организацией, посему некоторые высказывания, относящиеся к женщинам, могут быть обусловлены сложившейся ситуацией. Б. Брутен (1982, 1985) обращается к теме руководящей роли женщины в иудаизме. Однако ее заявления об отмене Иисусом иудейских законов о чистоте нуждаются в дополнительном обосновании, особенно в свете правильной датировки. В еврейской Библии тоже содержатся рассказы о насилии над женщинами (Дина в Быт. 34, 1-12; дочь Иеффая в Суд. 11, 34-40; жестокое изнасилование наложницы в Суд. 19, 23-26 и месть Ииуя Иезавели в 4 Цар. 9, 21-26). Мике Баль использует семиотику и структурализм в феминистической трактовке Книги Судей.[2] Филлис Берд говорит о необходимости напомнить миру о важной роли женщин в Ветхом Завете.[3] Это часть процесса возрождения женских образов еврейской Библии.

6. Кэрол Крайст и некоторые другие феминистки не согласны с безоговорочным признанием *мужской природы Христа*.[4] Вместе с Мэри Дейли их можно считать наиболее радикальными представительницами феминизма. Считая Бога женщиной, они не приемлют образа Христа-мужчины. С такими взглядами они уже не принадлежат к традиционной христианской мысли.

7. Мы уже убедились, что представительницы *литературы вуманизма* сознательно отмежевались от феминизма белых работающих женщин среднего класса. Их проблемы и интересы часто совершенно различны. В мире уже не существует единой феминистской мысли, о чем лишний раз свидетельствуют вопросы, затронутые вуманизмом. Многие включают в круг своих интересов насущные проблемы своего региона.

8. Французский феминизм поднимает новые вопросы. Что пытается подчеркнуть феминизм – равенство женщин с мужчинами или их неповторимые отличия? Вопросы биологии практически не обсуждаются представителями американского и британского феминизма.

---

[1] Hampson, *Theology and Feminism*, p. 123.

[2] Mieke Bal, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death*, trans. M. Gumpert (Bloomington: Indiana University Press, 1988; reprint 1992).

[3] Phyllis A. Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 1997).

[4] Carol C. Christ, *The Laughter of Aphrodite* (New York: Harper and Row, 1987); cf. Christ, *Rebirth of the Goddess* (New York: Routledge, 1997).

Предполагается, что всякое различие между полами основано на традиционных ролях, а не на богословии и физиологии. Но так ли это?

9. И, наконец, до сих пор не решен вопрос о *грамматической категории рода*. Какова ее связь с женщинами или женскими божествами? Споры по-прежнему ведутся вокруг образа *Софии, мудрости*, а также женского рода древнееврейского существительного *ruach* (его греческий эквивалент, *pneuma*, среднего рода). Однако мы уже отмечали веские доказательства Джеймса Бара в отношении безосновательности подобных предположений. Вольфхарт Панненберг, подчеркивая недопустимость отказа от существительного мужского рода «отец» применительно к Богу, утверждает при этом, что оно отнюдь не указывает на его пол.

10. Склонность некоторых писательниц выдвигать странные предположения относительно Марии, матери Иисуса, неубедительны для большинства протестантов. Они чтят Марию за ее служение, жертву, страдания и послушание, но отказываются видеть в ней новую Еву или верить в ее непорочное зачатие или успение за недостатком библейских свидетельств.

Чтение Библии глазами женщины представляет собой особый вклад в библейскую герменевтику. Оно приносит самые разные плоды. Нельзя забывать, что, по мнению некоторых феминисток, в том числе Дженет Рэдклифф Ричардс, Сюзанны Гейне и Элизабет Ахтемайер, многие из их соратниц настолько преувеличивают важность определенных положений феминизма, что сами становятся худшими своими врагами. При этом другие, более умеренные и хорошо образованные представительницы этого движения прикладывают немало усилий, чтобы не дать своим единомышленницам утратить связь с христианством. Здесь всем есть чему поучиться и о чем поразмыслить.

8. Дополнительная литература

Loades, Ann, ed., *Feminist Theology: A Reader* (London: SPCK; Louisville: Westminster John Knox, 1990), pp. 1-22.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad; London: SCM, 1983).

Thiselton, Anthon C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 43-60, 315-34 and 430-62.

Trible, Phyllis, *Texts of Horror: Literary-Feminist Reading of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984), pp. 1-64.

Глава 15

Теория читательского отклика и восприятия

1. Теория читательского отклика. Источники и многообразие

Теория читательского отклика сосредоточивает внимание на активной роли читателя в интерпретации текста. Выражаясь просто, можно сказать, что в ее основе лежит следующая аксиома: читатель – или сообщество читателей – дополняет смысл текста. Авторский замысел, даже если он есть в тексте, может быть реализован, только когда читатель (или читатели) делают текст своим. Потенциал текста как отправителя содержания может быть исполнен только читателем. Текст продолжает оставаться абстракцией, пока читатель не истолкует и не поймет его. Согласно этой теории читателя следует считать не пассивным наблюдателем, а активным участником формирования смысла текста.

Притча представляет собой классический пример текста, который «приобретает полноту» лишь с учетом читательского отклика. Много лет назад Чарлз Додд, давая определение притчи, указал, что она «оставляет в умах людей сомнение в отношении ее точного практического применения, достаточное, чтобы заставить их задуматься».[1] Однако многие притчи представляют собой крайние примеры текстов, которые Умберто Эко называл «открытыми». В случае, когда мы имеем дело с закрытым текстом технического содержания или с медицинским рецептом, свобода получателя, инженера или фармацевта, строго ограничена, поскольку нельзя допустить изменения или искажения авторского замысла. Поэтому «теория читательского отклика» применима особенно (или даже исключительно) к литературным, или открытым библейским текстам. Споры

---

1 C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet, 1935), p. 16.

часто возникают по поводу того, о каком тексте идет речь в том или ином случае.

Некоторые утверждают, что первые шаги к созданию теории читательского отклика были сделаны И. А. Ричардсом примерно в 1930 г., а также Луизой Розенблатт в 1938 г. Но наиболее полное и подробное развитие теория читательского отклика получила у Вольфганга Изера (1926–2007). Сейчас Изера можно считать одним из ее умеренных сторонников, а Нормана Холланда (р. 1927) и Стэнли Фиша (р. 1938) – представителями более радикального крыла. Все они, в первую очередь, теоретики литературы. Само движение возникло как сознательный протест против романтизма (сторонники которого подчеркивают намерение автора вложить в текст тот или иной смысл) и особенно против литературного формализма, или Новой критики (согласно которой тест или произведение искусства сами определяют свой смысл). Предвосхищая дальнейшие пояснения, можно отметить, что центральное место в теории восприятия занимает диахронический, или исторический, анализ того, как конкретное читательское сообщество воспринимало или реагировало на текст в течение некоторого времени.

Более умеренные варианты теории читательского отклика появились в Германии, где Изер и Ганс Роберт Яус предоставляют тексту большую свободу, нежели их американские коллеги. Изер ссылается на феноменологию Эдмунда Гуссерля и ее практическое применение в литературной теории, предложенное Романом Ингарденом.[2] Даже если при первом взгляде на стол нам видны только две или три его ножки, мы можем с уверенностью предположить, что есть и четвертая, пусть она и не видна. Мы вправе *заполнить* пробелы и тем самым *завершить* наше восприятие стола или, в литературе, текста. Точно так же, по словам Изера, мы *дополняем* текст.

Даже К. С. Льюис (1898–1963) отчасти предвосхитил развитие новой теории в 1961 г. в работе «Эксперимент в критике».[3] В ней Льюис назвал читательский отклик лучшим показателем качества литературного произведения по сравнению с замыслом автора. Он различал читателей, «далеких от литературы», которые останутся безразличны к тексту или, пожав плечами, отмахнутся со словами: «Я все это уже читал», и «литературно образованных» читателей, проявляющих активный интерес

---

[2] Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), pp. 112-14, 151-53 and 157-59; cf. Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, trans. T. Bahti (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pp. xii-xvii.

[3] C. S. Lewis, *Experiment in Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).

к произведению. «Литературно образованный» читатель, возможно, прочтет его много раз, отождествляя себя с его персонажами. Под заголовком «Зачатки эстетического отклика» Изер в своей работе отделяет потенциал текста или литературного произведения от его «конкретизации» в эстетическом отклике читателей. «Произведение» равняется не тексту и не субъективности читательского восприятия, а взаимодействию этих двух факторов.[1] Изер также обращает внимание на «возможные способы реализации текста», противопоставляя современного читателя «идеальному».[2] Воссоздание образа истинного читателя зависит от сохранности соответствующих документов. Это может быть рассказ очевидца или воссоздание традиций и общественных устоев прошлого. Идеальный читатель придерживается или хотя бы знает о некоторых традициях и устоях, которые были частью авторского замысла. Таким образом, читатель в полной мере реализует смысловой потенциал текста.[3] Изер также пишет и об интересе Холланда к психологическим реакциям читателя.

В поддержку своей теории Изер ссылается на учение Дж. Л. Остина о перформативном языке, или «иллюзорных» высказываниях. Они выполняют определенные действия непосредственно *в рамках* лингвистического акта их *произнесения*. Для этого тоже необходимы общие традиции. Слова «Я нарекаю этот корабль» должен произносить человек, наделенный особыми полномочиями, например, президент, королева или жена магната-судовладельца. Текстовое высказывание должно быть завершено. Если я скажу: «Выбираю Джорджа», а он в ответ пробормочет: «Я не играю», мои слова останутся пустыми и нереализованными. Остин приводит случай, когда архиепископ произнес: «Объявляю эту библиотеку открытой», но ключ сломался и остался в замке. Можно ли считать действие выполненным? По мнению Остина, процедура должна быть завершена. Изер использует эти приемы, говоря о «заполнении» пробела в системе текста.[4]

Сьюзан Виттиг использует эту идею, рассуждая о притчах.[5] Она задается вопросом о том, как возникает множественный смысл. Причиной может служить различие в основных целях интерпретации, однако столь же вероятно и то, что читатели по-разному заполняют текст. Она называет притчу «двойной коннотативной системой, в которой точное

---

1 Iser, *The Act of Reading*, p. 21; cf. pp. 20-50.

2 Iser, *The Act of Reading*, p. 27.

3 Iser, *The Act of Reading*, pp. 28-29.

4 Iser, *The Act of Reading*, pp. 182-95.

5 Susan Wittig, "A Theory of Multiple Meaning", *Semeia 9* (1977): 75-105.

значение остается недосказанным».[6] Читателю приходится заполнять пробелы. Так, вместо слова «самарянин» в Лк. 10, 33-36 читатель подставляет слово «ближний».

Удивительно, как мало внимания уделяется точному определению аудитории в учении и проповеди Иисуса. Об этом говорил Дж. Артур Бэрд в 1969 г.[7] К. Л. Шмидт в 1919 г. разделял людей на врагов, толпу, последователей и двенадцать апостолов. Т. У. Мэнсон в 1931 г. разрабатывал направление, которое он назвал «критикой аудиторий», в качестве средства расшифровки герменевтики. Бэрд развивает эту идею далее, проводя четкую границу между учениками, толпой учеников, толпой противников и противниками. Его внимание к подробным отрывкам поразительно. Затем он определяет соотношение между конкретной аудиторией и способом общения, который выбирает Иисус, предлагая двадцать семь схем этих соотношений. Он заключает: «Мы не сможем правильно понять, о чем говорит Христос, пока не поймем, к кому они обращены».[8]

Этот исторический вариант теории читательского отклика трудно подвергнуть критике. Но что можно сказать о читательском отклике сегодня? Читатели подходят к тексту с определенными *ожиданиями*, как подчеркивают Изер и Яус. Сьюзан Сулейман тоже рассуждает о месте читателя в не лишенной здравого смысла манере в сборнике эссе, вышедшем под ее редакцией, «Читатель в тексте».[9] Самоуверенности тех, кто придает значение только рассказчику и истории, мы должны противопоставить анализ *взаимодействия* наблюдателя и объекта его наблюдения. Нам следует отойти от формализма и новой критики.[10] Автор критикует эпоху Дильтея и романтизм, цитируя Изера. Однако читающий субъект отличается от аудиторий, выделяемых Бэрдом. Читатель «трансисторичен», он принадлежит любому месту, времени и ситуации.[11] Сулейман ссылается на книги Норманна Холланда «Поэзия в лицах» (1973) и «Прочтение пяти читателей» (1975).

В сборнике «Читатель в тексте» Цветан Тодоров поднимает вопрос «чтения как строительства». Он утверждает, что воображаемый мир

---

6 Wittig, "A Theory of Multiple Meaning", p. 84.

7 J. Arthur Baird, *Audience Criticism and the Historical Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1969), pp. 5-7 and 15-31.

8 Baird, *Audience Criticism*, p. 134.

9 Susan R. Suleiman and Inge Crosman, eds., *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

10 Suleiman, introduction to *The Reader in the Text*, p. 5.

11 Suleiman, introduction to *The Reader in the Text*, p. 25.

автора отличается от того, который выстраивает читатель.[1] Символизируемые факты подвергаются интерпретации, пишет он. Общественные ценности и традиции заставляют трактовку меняться с течением времени. Нам необходимо знать, что за читатель выстраивает смысл текста. В статье «Создают ли читатели смысл?» Роберт Кросман поднимает главный вопрос. Он рассматривает традиционный подход Э. Д. Хирша и приходит к выводу, что в соответствии с ним у текста может быть только один смысл.[2] Представление о том, что читатели *скованы* рамками текста, чреват проблемами. Мы постигаем смысл, заложенный автором, когда решаем, что достигли этой цели. Но так ли это?

Этот вопрос подводит нас к разговору о более радикальных вариантах теории читательского отклика, представленных Стэнли Фишем, Норманном Холландом и Дэвидом Блейком. В книге «Нужен ли нам учебник?» Фиш последовательно излагает историю формирования своих взглядов на интерпретацию с 1970–1980 гг.[3] Однажды он задался вопросом: заложен ли в тексте какой-либо смысл, но после долгих размышлений пришел к выводу, что «читательский отклик не возникает как *реакция на* смысл; он и *есть* смысл».[4] Значимость самого текста ставится под сомнение. Сообщество читателей определяет, что следует считать литературой. О замысле автора Фиш пишет: «Я сделал то, чем обычно занимаются критики. Я 'увидел' то, что мне позволили увидеть и на что указали принципы интерпретации, после чего я применил все 'увиденное' к тексту».[5] Читатель находит в тексте только то, что сам в него вкладывает.

В работе «Делать то, что естественно» Фиш продолжает развивать свои идеи. Рано или поздно формализм перестанет существовать. Но нелогично останавливаться на избранном пути. Мы не можем смотреть на мир и тексты с иной точки зрения, чем наши собственные интересы. Нельзя делать остановку «на полпути от формализма».[6] Он высказывает

---

1 Tzetan Todorov, "Reading as Construction", in *The Reader in the Text*, p. 73; cf. pp. 67-82.

2 Robert Crosman, "Do Readers Make Meaning?" in *The Reader in the Text*, p. 156; cf. pp. 149-64.

3 Stanley Fish, "Introduction, or How I Stopped Worrying and Learned to Love Interpretation", in Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), pp. 1-17.

4 Fish, "Introduction", p. 3.

5 Fish, "Introduction", p. 12.

6 Stanley Fish, "The Anti-Formalist Road", in Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (Oxford: Clarendon, 1989), pp. 1-35.

критические замечания в адрес Вольфганга Изера, Оуэна Фиса и Дональда Дэвидсона за их попытки найти «промежуточное решение».[7]

Норманн Холланд сочетает интерес к литературной теории с психологией. Он изучает стрессы, страхи и потребности читателей, равно как и их защитные механизмы. По его словам, «каждый читатель» превращает повествование в фантастический рассказ об исполнении своих собственных желаний.[8] Внутренние защитные механизмы исполняют роль порога, не допуская такой интерпретации текста, которая несет с собой разочарование и нарушает душевное спокойствие. Читатели по-разному реагируют на тексты, но их отклик всегда имеет решающее значение. В своей книге «Двойной взгляд» (1988) Дэвид Блейк оценивает читательский отклик как явление субъективное, но при этом столь важное, что мы не вправе ограничивать понятие «читатель» образом мужчины с университетским образованием. Место читателя принадлежит в равной степени мужчинам и женщинам, членам правительства и народу, высокопоставленным лицам и простым людям. Нам необходим «двойной взгляд» с «моей» и «твоей» точки зрения.[9]

2. Оценка и практическое применение теории читательского отклика в библеистике

1. Вероятно, когда мы имеем дело с «открытыми» текстами, например, с притчами Иисуса, акцент на способности читателя «дополнять» их смысл оказывается весьма полезным. Это видно, например, из противоречия между настойчивой уверенностью Адольфа Юлихера в том, что настоящие притчи просты, понятны и носят характер сравнения, и возражениями Роберта Фанка, убежденного, что они носят косвенный характер, ожидают реакции и представляют собой метафоры. Если, как полагал Юлихер, настоящие притчи предназначены для «передачи мыслей» с целью назидания, читательский отклик может оказаться не лучшим подходом, как указывает Джон Бартон.[10] Если же притчи обращаются к читателю опосредованно, с помощью метафоры, как в притче о блудном сыне, Фанк отмечает (ссылаясь на Фукса в доказательство своей

---

[7] Fish, *Doing What Comes Naturally*, p. 120; cf. pp. 68-86 and 103-40.

[8] Norman Holland, *Five Readers Reading* (New Haven: Yale University Press, 1975), p. 117; cf. pp. 113-21.

[9] David Bleich, *The Double Perspective: Language, Literacy, and Social Relations* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. vii-25 and throughout.

[10] John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (London: Darton, Longman and Todd, 1984), pp. 204-7.

правоты): «Слово благодати... делит читательскую аудиторию на старших и младших сыновей – на грешников и фарисеев... Притчи толкуют нас... *Фарисеи – это те, кто настаивает на своем праве толковать слово благодати, вместо того чтобы позволить ему толковать их*».[1]

Трактовка событий и действий в повествовании, вероятно, относятся к *открытым* текстам. Богословие освобождения может служить примером понимания читателя, отождествляющего себя с участниками освободительного исхода, о которых говорил Норман Холланд. Они считают, что первыми осознали свое положение и обрели свободу от рабства и угнетения. Иллюстрацией к сказанному может служить комментарий Северино Кроатто к Книге Исхода. В типологии существуют псевдосимволические и аналогические параллели, зависящие от того, видит ли читатель событие или человека как явление типологическое. В работе «События и их дальнейшая судьба» А. К. Чарити показывает, что Псалтирь на протяжении многих веков предлагает неограниченные возможности для читательского отклика.[2] В Пс. 85, 8.10, когда псалмопевец восклицает: «Ты, Боже, един Ты», божественная трансцендентность и всевластие несут свободу всем угнетенным всех времен. Слова «Это – от Господа, и есть дивно в очах наших» (Пс. 117, 23) могли бы прозвучать из уст любого верующего, пожелавшего воздать хвалу Богу.

2. Тем не менее, кто-то высказал предположение, что, говоря: «Имеющий уши да услышит!» (Мк. 4, 9), Иисус хотел сказать: *не* «понимайте, как хотите», а «пойдите и разберитесь в том, что услышали». Что бы ни говорил Стэнли Фиш, *мы знаем, что интерпретация может оказаться ошибочной, даже если признать возможность наличия нескольких правильных трактовок*. Умберто Эко решительно разделял «открытые» и «закрытые» тексты.[3] В закрытых текстах реакция читателя предопределена заранее, поскольку существует только один правильный способ понять мысли или сообщение автора. В повседневной жизни фармацевт не пытается толковать выписанный врачом рецепт по своему усмотрению, а предоставляет пациенту именно то, что в нем указано. Руководство по эксплуатации инструмента или автомобиля – тоже закрытый текст. Утверждение «Вода поднялась до уровня трех футов» точно и недвусмысленно. Но слова «Вода поднялась до опасного уровня» могут потребовать

---

1 Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* (New York: Harper and Row, 1966), pp. 16-17, курсив автора.

2 A. C. Charity, *Events and Their Afterlife: The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), especially pp. 24-34.

3 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976), pp. 56, 68-86, and 136-39, and *The Role of the Reader* (London: Hutchinson, 1981), p. 4.

некоторых пояснений в определении опасности. Какова степень риска? В данном случае текст почти закрыт, и лишь частично открыт.

Многие, подобно Чарлзу Ходжу, полагают, что Библия состоит из закрытых текстов, облеченных исключительно в форму пропозиций. Но если они хотя бы немного открыты, это создает простор для интерпретации. Я уже использовал пример Быт. 31, 49, где Лаван говорит: «Да надзирает Господь надо мною и над тобою, когда мы скроемся друг от друга».[4] Многие христиане ошибочно используют эти слова, поручая близкого человека Божьей заботе в свое отсутствие. Однако контекст свидетельствует, что это совсем не то, о чем говорится в тексте. Иаков и Лаван много раз обманывали друг друга. Поэтому теперь Лаван молит Господа следить за Иаковом и отомстить ему, если тот вновь решится на хитрость.

Многие послания передают мысли своих авторов таким образом, что читатели могут понять их по-разному, правильно или неправильно. Теория читательского отклика не применима к большей части содержания посланий, за исключением ее простейшего уровня, а именно присвоения текста читателем. Следует чаще говорить о том, что многие тексты допускают *творческий* читательский отклик, *но только в определенных рамках.*

Вероятно, именно это имели в виду Гуго Сен-Викторский, Николай Лирский и даже Меланхтон, когда не возражали против *аллегорической, анагогической и нравственной интерпретации, утверждая, однако, что все они должны быть подчинены исторической или литературной трактовке.* В противном случае мы не смогли бы оценить толкование отрывка того или иного текста на экзамене как правильное, отчасти правильное или совершенно неверное. «Правильный» не означает «приемлемый в сообществе» библеистов (часто называемом «гильдией»). Даже Гадамер апеллирует к здравому смыслу общества. Возможно, даже Стивен Фаул, несмотря на свою блестящую способность во многом находить практическое применение, не принимает это в расчет в теоретической части своей книги по интерпретации.[5]

Открытые и закрытые тексты иногда называют «литературными» и «трансмиссивными». Можно ли считать текст литературным – решать читателю, как утверждают Николас Уолтерсторф и Джон Серль, тогда как за наличие в тексте художественного вымысла ответственность ложится на автора. Если отправитель текста Бог, апостол или пророк, чрезвычайно важно решить, носит ли этот текст трансмиссивный или литературный характер.

---

4 Anthony C. Thiselton, *Can the Bible Mean Whatever We Want It to Mean?* (Chester, U. K.: Chester Academic Press, 2005), pp. 10-11.

5 Stephen E. Fowl, ed., *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings* (Oxford: Blackwell, 1997).

Один из хорошо известных примеров теории читательского отклика мы находим в книге Роберта Фаулера «Хлеба и рыбы».[1] Он сравнивает рассказы о чудесном насыщении четырех тысяч человек семью хлебами в Мк. 8, 1-10 и о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами в Мк. 6, 30-44. Главный стих здесь Мк. 8, 21: «Как же не разумеете?» По словам Фаулера, сначала читателю предлагается отказаться от буквального понимания. Разве могли ученики быть столь недалекими, чтобы не ожидать второго чуда вскоре после первого (насыщения пяти тысяч)? Кроме того, автор или редактор знает, что ученики далеко не сразу поняли, кто такой Иисус. И, наконец, читатель сравнивает собственную, более совершенную христологию с безрассудством учеников. Читательский отклик в данном случае принимает форму христологического исповедания.

Многое в теории Фаулера достойно восхищения. Но в конечном итоге она гипотетична, и в ее основе лежит критика редакций. По словам Фаулера, Марк манипулирует читателем и проявляет лишь незначительный интерес к историческому повествованию. Он использует повествовательное время, но этого, как видно, требует сам текст. Есть пределы тому, в какой степени Марк, предположительно, манипулирует нами. Эта теория может вызвать к себе интерес исследователя, но доказательства в ее пользу далеко не столь убедительны, как утверждает Фаулер.

Американские литературные критики воспринимают теорию читательского отклика, пожалуй, с излишней готовностью, поскольку большинство из них не имеют дело с авторитетными библейскими текстами. Даже в работе Э. Макнайта «Библия и читатель» говорится в основном о французском структурализме, русском формализме, теории повествования Проппа, Греймаса и Яуса, о Хирше, Уэйне Буте и Нормане Холланде, а не о трудах библеистов.[2] Однако Стэнли Фиш признает, что критика читательского отклика не предусматривает механизма контроля интерпретации.[3] Он вполне оправданно подчеркивает значимость толковательного сообщества, не доверяя столь важное дело отдельным читателям. Однако при этом практически невозможно установить барьер личным интересам и желаниям членов сообщества или тому, что оно считает «полезным» для себя.[4] Таким образом, Реформация становится всего лишь выражением желания одного или нескольких сообществ изме-

---

[1] Robert M. Fowler, *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 54 (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981), pp. 43-90 and 91-148.

[2] Edgar V. McNight, *The Bible and the Reader: An Introduction to Literary Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1985).

[3] Fish, *Is There a Text?*, p. 9.

[4] Fish, *Doing What Comes Naturally*, pp. 1-33 and 68-86 (об Изере).

нить ситуацию в католической церкви. Однако Лютером, Меланхтоном, Тиндейлом и Кальвином руководило нечто совершенно иное. Кроме того, Фиш одновременно подвергает сомнению не прагматическую эпистемологию. Роберт Коррингтон показал, что такого рода прагматизм характерен для американской герменевтики.[5]

3. Об аллегорической интерпретации как составной части теории читательского отклика

Филон и Ориген, как мы успели убедиться, беспокоились о своих читателях. Нельзя не признать, что были и другие причины, побуждавшие их обращаться к аллегорической интерпретации. Некоторые из них носили богословский характер. К тому же эти ученые разделяли мнение греческих философов о том, что тело, или история, связано с конечной материальной реальностью, тогда как душа, или дух, лежит в области вечного. Однако с точки зрения христианства воплощение Иисуса обнаружило резкое противоречие между ними. В противном случае докетизм угрожал нарушить чистоту богословия воплощения. Но даже если эта озабоченность не имела почти ничего общего с теорией читательского отклика, первый мотив, а именно забота о том, чтобы текст был актуален для слушателей и читателей, непосредственно связан с данным вопросом.

В процессе толкования притч Иисуса граница между аллегорической интерпретацией и теорией читательского отклика выглядит очень тонкой. У Отцов церкви и средневековых богословов причиной аллегорического толкования часто становилось стремление привнести в текст то или иное церковное учение. Но именно по этой причине Эндрю Лаут и, возможно, Анри де Любак, вместе с еще некоторыми богословами, призывают «вернуться к аллегории».[6] По словам Лаута, необходимо вернуться к традициям Отцов.[7] Таким образом богословие возвратится в лоно библейской интерпретации. Любак отрицает, что христианство – это религия *книги*, называя его религией *слова*.[8] Аллегория, как правило, христоцентрична. Лаут ссылается на труды И. А. Ричардса, Т. С. Элиота и даже Гадамера. Их идеи временами очень близки теории читательского

---

[5] Robert S. Corrington, *The Community of Interpreters: On the Hermeneutics of Nature and the Bible in the American Philosophical Tradition* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1987), especially pp. 1-29.

[6] Andrew Louth, "Return to Allegory", in Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon, 1983), pp. 96-131.

[7] Louth, *Discerning the Mystery*, p. 96.

[8] Louth, *Discerning the Mystery*, p. 101.

отклика. По мнению Оригена, голоса Писания и богословия сливаются воедино в Божьей симфонии. Лаут уподобляет их полифонической гармонии. Гуго Сен-Викторский писал о том, что означает Писание в целом. Контекст – это не просто историческая ситуация, в условиях которой создается текст, а целая жизнь, представляющая собой нечто большее, чем отдельные тексты.

Ветхозаветные «типы» предполагают наличие более широкого контекста. Различие между аллегорией и типологией существует, однако его не стоит преувеличивать. Г. У. Х. Лампе пишет: «Спасительный подвиг Христа... считался моментом, который определил смысл всей предшествовавшей ему истории завета».[1] Лютер согласился бы с этим утверждением, и хотя он, как правило, считал аллегорию недопустимым искажением ясного смысла Писания, многое в его отношении определялось тем, о каком отрывке шла речь и с какой целью он использовался. Кальвин считал, что «аллегория не должна идти дальше, чем ей позволяет Писание: настолько ненадежной основой она служит для формулировки учения».[2] В этом разделе он выступает главным образом против неубедительных аллегорий, затмевающих ясный смысл.

И все же реформаторы прекрасно сознавали, что человеческая слепота и грех искажают наше понимание Писания. Они допускали то, что сейчас принято называть «читательским откликом», если человек открыт водительству Святого Духа в чистоте сердца. Возможно, это сродни аллегории. Очевидный исторический смысл заключает в себе основное значение текста в том случае, если речь идет о трансмиссивных или закрытых текстах. Когда текст носит поэтический, метафорический или литературный характер, читательский отклик особенно уместен. Однако заявлять, что производимый текстом эффект *составляет* его смысл, как это делает Фиш, значит пренебречь тем, что Бог может сказать нам через своих пророков, апостолов или через Иисуса, особенно в контексте назидательной или пророческой литературы.

4. Современное обращение к теории восприятия. Ганс Роберт Яусс

Теория *читательского отклика* исследует *синхроническую* реакцию читателей в конкретный момент времени от первой читательской аудитории до наших дней. *Теория восприятия* изучает *диахронический* сегмент

[1] G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology* (London: SCM, 1957), pp. 25-26.

[2] John Calvin, *Institutes of the Christian Religions*, trans. Henry Beveridge, 2 vols. (London: James Clarke, 1957), 2.5.19; p. 291.

читателей, живших на том или ином отрезке времени, например, в эпоху патристики, Реформации или в любую другую историческую эпоху. Однако речь идет не просто об истории интерпретации. Одно из направлений приравнивает термин «история восприятия» к термину *Wirkungsgeschichte*, введенному Гансом Георгом Гадамером. Г. Барден и Дж. Камминг в 1960 г. перевели его как «действенная история», а Джоэл Вайншаймер и Дональд Маршал в 1989 – как «*история последствий*». Еще одним вариантом перевода, возможно, наиболее удачным, стало выражение «история воздействий». Имеется в виду воздействие читателей на текст и текста на читателей как двухсторонний процесс и метод формирования традиций.[3] По мнению Ульриха Луца, это понятие включает «историю, восприятие и актуализацию текста любыми средствами, *кроме* комментария, например, в проповеди, в каноническом праве, сборнике церковных гимнов, в искусстве, а также в жизни и страданиях церкви». Полное невнимание к этому аспекту и его непосредственная связь с богословием интерпретации заставляет разочароваться в некоторых томах серии Блэкуэлла, посвященной восприятию.

Начало развитию теории восприятия было положено Гансом Робертом Яусом (1921–1997), бывшим учеником Гадамера. Он воспитывался в пиетистской традиции, и во время Второй мировой войны воевал на русском фронте. В 1944 г. он учился в Праге, а в 1948 – в Гейдельберге. В начале 1950-х он попал под сильное влияние Хайдеггера и Гадамера. В 1952 г. Яус защитил докторскую диссертацию в Гейдельберге. Ее темой стали время и воспоминание, или связь между прошлым и настоящим. Свою диссертацию на право преподавания (*Habilitation*) Яус посвятил романской филологии. В 1961 г. он стал профессором Гиссенского университета и позднее работал с Вольфгангом Изером. Наконец, в 1966 г. он организовал литературоведческие исследования в новом университете Констанца в Южной Германии. Его исследовательская группа из пяти профессоров, включая Изера, стала впоследствии известна как Констанцкая школа. Первая лекция Яуса в 1967 г., озаглавленная «Литературная история бросает вызов литературной теории», стала основополагающим документом теории восприятия.[4]

Яус разделял взгляды Гадамера и Рикера в том, что использовать декартовское индивидуальное сознание, оторванное от истории и общественной жизни, в качестве исходной точки бесполезно. Наш горизонт

---

[3] Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, trans. W. C. Linss (Minneapolis: Augsburg Fortress; Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), p. 11; cf. pp. 95-99; Luz, *Matthew 8-20*, trans. W. C. Linss (Minneapolis: Augsburg Fortress; London: SCM, 2001); and Luz, *Matthew 21-28*, trans. J. E. Crouch (Minneapolis: Fortress; London: SCM, 2005).

[4] Jauss, *Aesthetic of Reception*, pp. 3-45.

должен включать прошлое, а в идеале и будущее, наряду с нашим настоящим. В частности, читая книгу, мы привносим в нее «горизонт *ожидания*». Все, что вызывает нашу озабоченность, связано с *вопросами, за которыми стоит определенная мотивация*, а не с застывшими абстрактными проблемами. Как и Гадамер, Яус отвергал ложную объективность и позитивизм, сторонники которых либо полностью пренебрегали временем и историей, либо считали прошлое закрытым. Фактически он начинает там, где остановился Гадамер. Необходимы дальнейшие исследования того, как воздействия влияют на непрерывно развивающуюся традицию и общественные условия ее развития. Произведение искусства переживает условия, в которых оно создавалось. Яус признает принцип «*дефамилиаризации*», или отчуждения в русском формализме, в соответствии с которым вещи, кажущиеся нам знакомыми, могут своей оригинальностью нарушить нормальный процесс восприятия. По сравнению с Гадамером он уделяет больше внимания сложным, разрушительным и даже провокационным элементам истории. Текст продолжает жить, но читатели меняются, принося с собой новые горизонты опыта, изменяющие восприятие текста от века к веку. Таково краткое содержание первых двадцати страниц лекции Яуса. Далее он выдвигает семь тезисов.

1. В первом тезисе содержится призыв к *обновлению литературной истории*, чтобы увидеть эти *изменения* и разоблачить заблуждение объективизма. Яус пишет: «Литературное событие может иметь какие-либо последствия, только если те, кто придет за ним… откликнулись на него».[1] Это происходит благодаря *горизонту ожидания*, иными словами, благодаря тому, чего читатель ожидает от произведения.

2. В качестве второго тезиса Яус утверждает, что читатель старается избежать того, что представляет угрозу для него *лично*. (Так зарождалась «теория вежливости», о которой мы будем кратко говорить в заключительных комментариях). Хотя Яус не заявляет об этом прямо, сказанное особенно применимо к «освободительному» прочтению Библии, богословию освобождения, постколониальному богословию и отчасти к герменевтике феминизма (см. главы 13 и 14). Есть и психологические факторы, которые мы находим у Холланда и Блейка в теории читательского отклика, а также у Брауна и Левинсона в теории вежливости. Текст претерпевает исправления, изменения, искажения и даже копирования.

3. Третий тезис гласит, что горизонты ожидания определяют воздействие на аудиторию, предполагаемое в конкретный момент времени. *Текст в состоянии изменить наши горизонты*. Он может удовлетворить, превзойти, обмануть прежние ожидания и даже доказать их полную не-

---

[1] Jauss, *Aesthetic of Reception*, p. 22.

состоятельность.[2] Яус не говорит, что это справедливо, в частности, по отношению к созидательной способности Библии.

4. Далее Яус заявляет, что восстановление настоящего горизонта ожидания дает возможность критику или читателю ставить новые вопросы к тексту в отношении того, как читатели *могли бы понять* литературное произведение. Этот процесс проливает свет на разницу в восприятии текста разными читателями. Он более субъективен, чем то, о чем говорили Фиш и Холланд, поскольку предполагает *повествовательный способ* ответа на вопросы, поставленные текстом. Он отдает преимущество «приговору веков», сравнивая все накопившиеся приговоры с нестандартными индивидуальными прочтениями, хотя *последовательные* прочтения могут отличаться друг от друга.

5. В пятом тезисе сказано, что такого рода исследования проходят в контексте *исторического развития* понимания. Все «новое» составляет эстетическую или художественную категорию независимо от того, превосходит ли текст ожидания читателя или изменяет их.

6. Шестой тезис выделяет синхроническую и диахроническую оси лингвистики. В нем содержится *диахронический* анализ изменений в позиции читателя.

7. В седьмом тезисе сказано, что центральное место в истории восприятия должен занимать *особый период* истории с учетом его социальных функций. С одной стороны, это позволяет лучше понять текст, а с другой – читателей. Яус подчеркивает «*социально созидательную* функцию» текста.[3] Помимо других примеров, это относится прежде всего к Библии.

В своем следующем эссе Яус обсуждает историю, историю искусства и философию истории, ссылаясь на Вольтера, Винкельмана, Гердера, Дройзена, Ранке и других ученых. Он утверждает, что вечная красота тоже плод исторического опыта и воздействий. Только с изменением горизонта ожидания можно оценивать притязания искусства или эстетики.[4] Далее Яус переходит к исследованию средневековой литературы, отвергая ценность формалистского подхода. Затем он обращается к творчеству Гете и Бодлера, выделяя различные горизонты прочтения. Его интересует главным образом поэзия, и он, похоже, не задается вопросом, как это применимо к Библии.

В библеистике теория (или история) восприятия последние годы привлекает к себе внимание все большего числа ученых. Она все чаще становится темой конференций и научных трудов. Луц использовал теорию восприятия в процессе толкования Евангелия от Матфея

2 Jauss, *Aesthetic of Reception*, p. 25.

3 Jauss, *Aesthetic of Reception*, p. 45, курсив автора.

4 Jauss, *Aesthetic of Reception*, p. 64.

в «Евангелическо-католическом комментарии к Новому Завету». В той же серии Ульрих Вилькенс применил ее к Посланию к Римлянам.[1] Мои собственные попытки толкования отрывков из Первого послания к Коринфянам озаглавлены «Дальнейшая история текста».[2] Библейский комментарий, вышедший в издательстве *Blackwell,* включает в себя комментарии Дэвида Ганна к Книге Судей, Марка Эдвардса к Евангелию от Иоанна и Криса Роуланда и Джудит Ковакс к Книге Откровения (2003–2005).[3] Эту серию предполагалось построить на основе истории восприятия, но первые, уже изданные несколько томов не вполне соответствуют определению Луца, а подборка исторических текстов кажется весьма произвольной. Создается впечатление, что авторы стремились создать всего лишь историю интерпретации. Под редакцией Томаса Одена в издательстве *InterVarsityPress* вышла серия отрывков из произведений эпохи патристики.[4] Эта работа очень полезна, но представляет собой скорее произвольную историю интерпретации. Бревард Чайлдс составил полный исторический комментарий к Книге Исхода, частично включающий историю экзегезы.[5] Это движение еще слишком молодое, чтобы найти отражение в «Словаре библейской интерпретации» (1999), изданного под редакцией Джона Хойеса, и даже в «Словаре богословской интерпретации Библии» под редакцией Кевина Ванхузера.[6]

---

1 Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 3 vols., Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6. 1-3 (Neukirchen: Neukirchener, 1978 – 82): тома, посвященные Рим. 1-5 (1978); Рим. 6-11 (1980); Рим. 12-16 (1982); 3rd and 4th edition of vols. 2 and 3 (2003 – 5).

2 Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000).

3 Judith Covacs and Christopher Rowland, *Revelation* (Oxford: Blackwell, 2004); Mark Edwards, *John* (Oxford: Blackwell, 2004); and David M. Gunn, *Judges* (Oxford: Blackwell, 2005).

4 E. g., Thomas C. Oden, *Genesis 1-11*, ed. Andrew Louth (Downers Grove, Ill., and Leicester: InterVarsity, 2001).

5 Brevard S. Childs, *Exodus: A Commentary* (London: SCM, 1974), pp. 22-24, 40-42, 84-87, 164-68, and so on.

6 John Hayes, ed., *Dictionary of Biblical Interpretation*, 2 vols. (Nashville: Abingdon, 1999), and Kevin Vanhoozer, ed., *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (London: SPCK, 2005).

5. Теория восприятия и конкретные фрагменты Писания

Бревард Чайлдс (1923–2007) стал одним из первых современных комментаторов, если не самым первым, который включил в комментарий историю экзегезы (речь идет о комментарии к Книге Исхода 1974 г.) Он изучал труды Филона и таргумы, обращался к литературе эпохи патристики и протестантской Реформации, а также произведениям современных ученых VIII – XX веков. Разумеется, история экзегезы не то же, что критика восприятия, хотя Чайлдс стремился показать, как трактовали библейские тексты сообщества верующих. Возможно, влияние Ганса Фрая сказалось на Йельской школе, а быть может, это Чайлдс повлиял на самого Фрая. Как бы то ни было, оба многим обязаны Барту. Некоторые попытки, предпринятые другими писателями, тоже не вышли за рамки истории интерпретации. Все они исходят из того, что Библия служит церкви.

Исх. 2, 11-25, например, повествует о том, как Моисей убил египтянина и бежал в Мадиам. Изучив ветхозаветный контекст, Чайлдс обращается к раввинистической традиции и трактовке Филона, а также к новозаветной традиции Деян. 7, где подтверждается авторитет Моисея, а его изгнание рассматривается как воплощение общей склонности Божьего народа к неповиновению. В Евр. 11, 24-28 сказано, что Моисей отказался назваться сыном фараона и предпочел разделить страдания Божьего народа. Здесь подчеркивается элемент выбора. Вместо того чтобы «иметь временное греховное наслаждение, он… страдал ради Христа». Эта идея неявно присутствовала в истории Исхода и открылась лишь в Новом Завете. Речь идет о реальном выборе, который человек делает по вере.[7] Самой смелой новой трактовкой автора Послания стал образ «поношения Христова», который логически согласуется с противопоставлением видимого и невидимого. Речь идет не просто о типологии, а о «подлинном соучастии Моисея в позоре, который претерпел Христос» (ср. Евр. 10, 33; 13, 13).[8]

Анализируя труды Отцов церкви, Чайлдс сравнивает между собой 76-е Послание Григория Назианзина; Тертуллианово «Против Маркиона» 4.28 и произведение Амвросия «Об обязанностях священнослужителей» 1.36. В трактате Тертуллиана нам приходится восстанавливать трактовку Маркионом Исх. 2, 13.14, но создается впечатление, что Тертуллиан противопоставляет готовность Моисея вступить в конфликт с очевидным

---

[7] Childs, *Exodus*, p. 36.

[8] Childs, *Exodus*, p. 37.

нежеланием Христа поступать так же. «В Евангелиях все по-иному, – пишет Тертуллиан. – Христос жил в Моисее... Духом Творца».[1] Амвросий упоминает о том же случае вмешательства Моисея (Исх. 2, 11), рассматривая его как пример мужества.[2] Фома Аквинский оправдывает поступок Моисея, потому что защищать невиновных – правильно. Кальвин утверждал, что Моисей вооружился Божьей заповедью. Современные комментаторы говорят о его сочувствии к угнетенным.

Одним из фрагментов, получивших наиболее полное толкование, стал отрывок Исх. 3, 1 – 4, 17. Исх. 3, 6 цитируется в Мф. 22, 32; Мк. 12, 26 и Лк. 20, 37. Этот стих приводится в качестве доказательства воскресения. Живой Бог – Бог живых, а не мертвых (Мф. 22, 32). Стефан упоминает события третьей главы Исхода в Деян. 7, 30. В Откр. 1, 8 говорится о Боге, который был, есть и будет. В еврейской экзегезе Моисей – пастырь добрый. Большинство Отцов церкви тоже говорят о третьей главе Книги Исхода. Ириней писал, что «Я есмь сущий» пришел во Христе, чтобы даровать свободу.[3] Поэтому его бытие провозглашается в Сыне. Амвросий говорит о «Сущем» как о Христе и Моисее одновременно.[4] Фома Аквинский представляет Бога как субстанцию без «случайностей».[5] Лютер предлагает аллегорическую интерпретацию, Кальвин же связывает эту идею с онтологией и вечной природой Сына. Бог обращается к нам исключительно через Посредника.[6] В двадцатом веке Барр и другие ученые рассматривали древнееврейское время не как абстрактное Бытие, а обозначающее божественное действие, трактуя древнееврейское несовершенное время как неопределенное со значением будущего, – «Я буду».

Яус считает, что даже провокационная интерпретация должна иметь положительную ценность, чтобы заставить внимательнее задуматься о смысле отрывка. В библеистике, вместо того чтобы падать духом от многообразия интерпретаций, полезно задаться вопросом о *причинах* их возникновения, то есть о мотивации и внешних влияниях. Особое значение имеют различные ожидания и вопросы, поставленные к тексту. Нам не дано обрести пресловутую архимедовскую точку опоры за пределами истории, как подчеркивает Гадамер.

---

1 Tertullian, *Against Marcion* 4.28.

2 Ambrose, *On the Duties of Clergy* 1.36.180.

3 Irenaeus, *Against Heresies* 3.6.2.

4 Ambrose, *Of the Christian Faith* 1.13.83.

5 Aquinas, *Summa Theologiae*, part I, chapter 13, qu. 11.

6 Childs, *Exodus*, pp. 85-86.

Рассмотрим три примера из комментария Ульриха Луца к Евангелию от Матфея. Первый касается отрывка Мф. 1, 18-25.[7] Лютер и Кальвин пытались ответить на вопрос о том, что означает древнееврейское слово *'almāh* в Ис. 7, 14: молодая женщина или девственница. Оба сходятся во мнении, что еврейское слово означает «молодая женщина», но при этом придерживаются варианта Септуагинты «дева». Христианское толкование относится не только к Езекии, но и к Мессии. Луц поднимает вопрос и о вечной девственности Марии. Он указывает, что Иероним положил начало этой традиции под внешним влиянием и в соответствии с собственными взглядами и интересами. Связано ли это в какой-то мере с замыслом текста? Луц утверждает, что этот отрывок первоначально относился к Иисусу, а затем стал восприниматься как относящийся исключительно к Марии. Позднее его стали трактовать в контексте тринитарного учения о Святом Духе как о подателе жизни. Однако в девятнадцатом веке Шлейермахер выступил с критикой самого понятия непорочного зачатия. По его словам, этот отрывок призван лишь подчеркнуть божественную инициативу. Многие современные критики говорят о языческом происхождении идеи непорочного зачатия, необоснованно опираясь на отрывок Мф. 1, 18-25.

После Второго Ватиканского собора немногие католики выступили бы против такого спектра взглядов. Документ Библейской комиссии «Интерпретация Библии в церкви» (1994) санкционирует использование всех методов, принятых в протестантской науке, включая историко-критический метод, литературный анализ, социологический подход, феминистическую интерпретацию и герменевтику.[8] Однако в официальном Соглашении между англиканской и католической церквями сказано, что в обсуждаемом отрывке говорится не столько о Марии, сколько об Иисусе и воплощении.

В качестве следующего примера рассмотрим поклонение волхвов в Мф. 2, 1-12.[9] Иустин прослеживает происхождение этой традиции от арабской версии Пс. 71, 10 и Ис. 60, 6, тогда как ранее считалось, что волхвы пришли из Месопотамии или Эфиопии. В Средние века трое волхвов олицетворяли потомков Сима, Хама и Иафета. Их считали царями на основании Ис. 60, 3 и Пс. 71, 10-11. Реформаторы находили эти предположения безосновательными и не заслуживающими доверия. Имена Каспар, Мельхиор и Валтасар появились только в Средние века. На картинах Каспар изображается в виде безбородого молодого человека,

---

[7] Luz, *Matthew 1-7*, pp. 123-27.

[8] Joseph A. Fitzmeyer, ed., *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church": Text and Commentary* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1995), pp. 26-131.

[9] Luz, *Matthew 1-7*, pp. 139-41.

Мельхиор – бородатым стариком, а Валтасар – темнокожим. Все это ни в коей мере не соответствует тексту, но практически не повлияло на его восприятие читателями.

В Мф. 5, 1-8 Луц видит «неизмеримое богатство христианского самосознания и надежды».[1] Неудивительно, что, по мнению Климента Александрийского, в данном отрывке речь идет о стремлении настоящего гностика к чистоте сердца.[2] Истинный верующий побеждает плоть. Ириней ожидал эсхатологического исполнения обещания, данного людям с чистым сердцем, которые «узрят Бога».[3] Григорий Нисский тоже полагает, что это случится в конце времен.[4] Лютер пишет, что Блаженства Нагорной проповеди призывают к совершенству, чтобы мы могли «стремиться к Богу сквозь наши жалкие усилия и ошибки», из чего, собственно, и состоит жизнь христианина. Пиетисты связывают совершенство с внутренней духовной жизнью человека. Афанасия более всего интересует возможность узреть Бога. В каждом из этих случаев жизнь и идеи того или иного ученого свидетельствуют об их воздействии на текст и о том, какое влияние он оказал на них самих. Для Лютера благодать, дарованная смиренным и обездоленным, составляет суть спасения.[5] И Луц подчеркивает, что только благодать дает нам возможность повиноваться Богу. Он тоже ожидает эсхатологического исполнения этого обетования.

Другие комментарии из евангельско-католической серии служат примерами применения теории восприятия к посланиям апостола Павла. Среди них уже упомянутая нами работа Ульриха Вилькенса *Der Brief an die Römer*. Я сам предпринял аналогичную попытку в отношении греческого текста Первого послания к Коринфянам (2000).[6] Анализ пятнадцатой главы, где говорится о воскресении, служит только одним из примеров. Во втором веке логическим и историческим рассуждениям Павла в 1 Кор. 15, 1-11 и 12-19 уделялось менее серьезное внимание, чем оценке предназначения христиан и всего человечества, а также месту, отводимому человеческому телу. В 1 Кор. 15, 35-49 прослеживается влияние платонизма, как если бы бессмертие и воскресение было не чудом, а обычным свойством человеческой души.

---

1 Luz, *Matthew 1-7*, p. 240; cf. pp. 239-41.

2 Clement, *Stromata* 2.20; 4.6; and 5.1.

3 Irenaeus, *Against Heresies* 4.9.2.

4 Gregory of Nyssa, *On Virginity* 24; and *Against Eunomius* 3.2.

5 Martin Luther, "The Sermon on the Mount", in *Luther's Works*, ed. J. Pelikan, 56 vols. (St. Lois: Concordia, 1955-), 21:285-94.

6 Thiselton, *First Epistle*, pp. 1306-13.

Игнатий принимает мысль о том, что христиане воскреснут в подобии Христа.[7] В этом отчасти сказалось его настойчивое стремление к мученичеству. Поликарп видит в воскресении Христа залог воскресения всех верующих.[8] В основе всего этого лежит божественное обетование и воля. В «Учении двенадцати апостолов» воскресение справедливо считается логическим концом, непосредственно связанным со Вторым пришествием.[9] В Первом послании Климента используется заимствованная у Павла аналогия с семенем, которое, утратив свое прежнее тело, облекается в новое.[10] Во сне мы ждем наступления зари. Иустин Мученик (ум. 165) был хорошо знаком с платонизмом и стоицизмом и даже вел дебаты с иудеем Трифоном. Иустин говорит ему, что все живущие праведно воскреснут.[11] В своей «Первой апологии» Иустин пишет, что «Бог... способен сотворить то, что мы не можем себе даже представить», в том числе воскресение.[12] Это вполне соответствует логике рассуждений Павла. Однако в гностическом «Трактате о воскресении» из библиотеки Наг Хаммади ясно сказано: «Вы уже воскресли».[13] Ириней однозначно критикует подобные взгляды. Духовный человек, в его представлении, тот, кто водим Святым Духом.[14] Вера в воскресение неотделима от веры в Бога.[15] Он также подчеркивает преобразующую природу воскресения: «Все изменимся» (1 Кор. 15, 42-52).[16]

В третьем веке Тертуллиан особое внимание уделял «телесному» воскресению, а в период своего увлечения монтанизмом – еще и действию Духа.[17] Ориген, по сути, демифологизирует воскресение. Он напоминает о том, как непохоже будет воскресшее «тело» на наше нынешнее, подчеркивая тем самым элемент преображения. Ориген понимает, что следует соблюдать осторожность в толковании этой главы и самого понятия воскресения.[18] В четвертом веке Григорий Нисский трактует воскресение с точки зрения возрождения (*apokatastasis*) всех вещей. Человек вернется

---

[7] Ignatius, *Epistle to the Trallians* 9.2.

[8] Polycarp, *Epistle to the Philippians* 2.2.; 5.2.

[9] *Didache* 16.6.

[10] *1 Clement* 24.1, 5.

[11] Justin, *Dialogue with Trypho* 45.1, 2.

[12] Justin, *Apology* 1.19.

[13] Epistle of Rheginos, *On the Resurrection* 49.15, 16.

[14] Irenaeus, *Against Heresies* 5.6.1.

[15] Irenaeus, *Against Heresies* 5.3.2.

[16] Irenaeus, *Against Heresies* 3.19.1.

[17] Tertullian, *Against Marcion* 5.10, and *On the Resurrection of the Flesh* 34 and 48-55.

[18] Origen, *De principiis* 2.7.1-4; cf. 8.1-5; and *Commentary on the Soul and Resurrection* 3.5.

в рай.[1] Иоанн Златоуст вполне оправданно привлекает внимание читателей к целостности человеческой личности и преображению.

Лютер считал пятнадцатую главу неотъемлемой частью Первого послания к Коринфянам, как, впрочем, и Карл Барт. Она содержит в себе «ключ к разгадке смысла, проливающий свет на все послание, которое становится, благодаря ей, понятным в своем единстве».[2] Оба богослова выделяют слова «некоторые... не знают Бога», считая их основополагающими для 1 Кор. 15. Лютер призывает: «Будьте довольны тем, что имеете... Предоставьте Богу действовать по своему усмотрению».[3] Оба они связывают воскресение с оправданием благодатью по вере: о человеческих достижениях не может быть и речи; все зависит от благодати и воли всемогущего Бога. Лютер заявляет: «Человек должен перестать верить в себя и поверить в Бога».[4]

В качестве примеров интерпретации с использованием теории восприятия мы рассмотрели отрывки из Книги Исхода, Евангелия от Матфея и Первого послания к Коринфянам. Работа Джудит Ковакс «Первое послание к Коринфянам в трактовке ранних христианских комментаторов» сохраняет свою актуальность. Появляются и новые толкования, например, книга Джона Томпсона «Читая Библию с умершими» (2007); «Читая Библию с гигантами» Дэвида Пэрриса (2006) и вторая часть «Богословской интерпретации Писания» (1997), вышедшей под редакцией Стивена Фаула.[5] Такое обилие научных трудов свидетельствует об интересе, проявляемом к этой теме.[6] Я с удовлетворением вспоминаю, что был научным руководителем Пэрриса и Фаула во время их учебы в докторантуре. Пэррис начинает свою работу с разъяснения того, как многообразие интерпретации, отнюдь не повергая нас в отчаяние, напротив, вдохновляет тех, кто внимательно исследует факторы, определившие такое богатство взглядов.

---

1 Gregory of Nyssa, *On the Making of Man* 17.2; 22.6.

2 Karl Barth, *The Resurrection of the Dead*, trans. H. J. Stenning (London: Hodder and Stoughton, 1933), p. 11.

3 *Luther's Works*, 28:180 (in Weimarer Ausgabe, 36:647).

4 *Luther's Works*, 25:284 (in Weimarer Ausgabe, 56:291).

5 Fowl, Theological Interpretation of Scripture, pp. 103-389.

6 David Paul Parris, *Reading the Bible with Giants: How 2,000 Years of Biblical Interpretation Can Shed Light on Old Texts* (London and Atlanta: Paternoster, 2006); John L. Thompson, *Reading the Bible with the Dead* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); cf. Judith L. Kovacs, *1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentaries* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

Стоит также упомянуть книгу Ормонда Раша «Восприятие учения». Он принимает идеи Яуса и исследует сложную концепцию «восприятия».[7] Он сравнивает теорию восприятия Грильмайера, Конгара и других, выявляя то, что помогает сочетать единство и многообразие. Это стало одним из позитивных течений в герменевтике, демонстрирующим, где, как и почему возникает разнообразие, и выделяющим общее направление из индивидуальных усилий множества отдельных ученых. Все, кто изучает этот вопрос, предлагают нам задуматься: чего мы *ожидаем* от текста? Как *формируются или изменяются* наши ожидания под влиянием времени и истории?

6. Дополнительная литература

Fowl, Stephen E., "Making Stealing Possible" (as an example of reader-response), in Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation* (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 161-77.

Freund, Elizabeth, *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism* (London and New York: Methuen, 1987), pp. 90-151.

Parris, David Paul, *Reading the Bible with Giants: How 2,000 Years of Biblical Interpretation Can Shed Light on Old Texts* (London and Atlanta: Paternoster, 2006), pp. 1-23 and 191-214.

Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 516-50.

---

[7] Ormond Rush, *The Reception of Doctrine: An Appropriation of Hans Robert Jauss' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics* (Rome: Pontifical Gregorian University, 1997).

Глава 16

Постмодернизм и герменевтика

1. Совместимы ли постмодернизм и христианство?

На первый взгляд можно предположить, что христиане должны благосклонно относится к постмодернизму. Дэвид Харви определяет постмодернизм как протест против «позитивизма, технократии и рационализма универсального модернизма».[1] Если Харви прав, мы должны приветствовать любые попытки развенчать рационализм и позитивизм Просвещения. Все изучающие герменевтику со времен Гадамера с большим удовлетворением воспримут отказ от приоритета декартовского рационализма и эмпиризма Дэвида Юма в пользу историчности (или исторической обусловленности) и человеческого сообщества в противоположность сознанию отдельного человека, существующему «вне времени».

Постмодернизм отвергает идею стандартизации знания, согласно которой всякое знание и мудрость можно оценить с точки зрения естественных наук. Нельзя не признать, что в результате исключительно научных исследований возникает ложное понятие ценностно-нейтральной объективности, нивелирующее контраст между информацией, или знаниями, человеческой мудростью и божественным откровением. Постмодернистские писатели разделяют с Ницше и Витгенштейном правильное представление о том, что грамматика поверхностных структур может оказаться ненадежным проводником к смыслу. Кажется, что идеи постмодернизма вполне согласуются с герменевтикой Гадамера, несмотря на его акцент на традиции, и с христианским вероучением. Таким образом, первый ответ на наш вопрос о совместимости с христианской верой может быть положительным.

---

[1] David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989), p. 9.

Однако постмодернизм – понятие гораздо более широкое. Даже Харви признает, что в Америке постмодернизм ознаменовался повторным открытием прагматизма в философии, в частности в поздних работах Ричарда Рорти. В Европе начало этому движению положил прежде всего скептицизм и атеистический релятивизм Фридриха Ницше. Свое дальнейшее развитие он получил в поздних работах Ролана Барта, а также в трудах Жака Дерриды, Жана-Франсуа Лиотара и Мишеля Фуко. Всех этих писателей отличает враждебное отношение к теизму.

Очень трудно дать точное определение постмодернизма. Хорошо известна формулировка Лиотара, определившего его как «недоверие к метаповествованиям» (большим универсальным повествованиям, которые нацелены на обоснование теории эволюции или марксизма). Но даже сам он признает, что это определение «до крайности упрощено».[2] Томас Докерти справедливо отмечает, что оно отражает «скорее состояние ума, чем исторический период».[3] Дэвид Лайон и Грэм Уорд считают, что понятия *постмодернизм* и *постмодерн* различны. Первое, по их мнению, обозначает философское, или интеллектуальное, течение, тогда как во втором акцент делается на социологические аспекты. Однако большинство писателей используют оба эти термина как взаимозаменяемые.[4]

Что же характерно для этого умонастроения? Харви предлагает прекрасную схему сравнительного анализа двух эпох – модерна и постмодерна, заимствованную им у Хассана. Модернизм, пишет он, отличается целенаправленностью и формой; для постмодернизма характерны игра и антиформа, или дисфункция. Модернизм стремится к логической связности, ему свойственны иерархичность, присутствие и семантика; постмодернизм противопоставляет им случайность, анархию, отсутствие и риторику. Наконец, модернизм нацелен на метафизику, детерминированность и трансцендентность, которые постмодерн подменяет иронией, неопределенностью и имманентностью.[5] Все перечисленное в достаточной мере передает умонастроение постмодернизма, хотя, разумеется, это далеко не полная характеристика. Если неопределенность распространяется

---

2 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 40 (French edition, 1979).

3 Thomas Docherty, "Postmodernist Theory: Lyotard, Bauldrillard, and Others", in *Twentieth-Century Continental Philosophy*, ed. Richard Kearney (London and New York: Routledge, 1994), p. 479; cf. pp. 474-503.

4 David Lyon, *Postmodernity* (Buckingham: Open University Press, 1994), pp. 6-7; Graham Ward, ed., *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Oxford: Blackwell, 2001), pp. xiv-xv.

5 Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 43.

даже на смысл библейских текстов, на которых основывается христианское вероучение, второй возможный ответ на вопрос о совместимости, вероятно, будет отрицательным.

В своей книге «Интерпретация Бога и постмодернистской личности» я признаю, что еще одной заслугой постмодернизма следует считать разоблачение обмана грамматики поверхностных структур в языке. Но, с другой стороны, для этого нам не нужен постмодернизм. Я уже говорил, что Томас Гоббс, Фридрих Ницше, Фриц Маутнер и Людвиг Витгенштейн указывали на возможность использования грамматики поверхностных структур с целью обмана. Самый ранний из этих авторов, Томас Гоббс (1588–1679), писал в своей книге «Левиафан», что слова «Бог говорил со мной во сне» значат не более чем «Мне снилось, что со мной говорил Бог».[1] Фридрих Ницше (1844–1900) описывает истину всего лишь как «подвижную армию метафор» или «иллюзии, о чьей иллюзорной природе мы успели забыть».[2] Он заявляет: «Боюсь, мы не избавимся от Бога до тех пор, пока верим в грамматику».[3] Фриц Маутнер (1849–1923) и Людвиг Витгенштейн (1889–1951) неоднократно напоминают (по словам последнего), что философия «против обольщения нашего ума средствами языка».[4]

Ницше внес вклад в развитие постмодернизма, намного опередив свое время. Джеф Данахер, Тони Ширато и Джен Уэбб утверждают: «Вероятно, самое большое влияние на творчество Фуко, особенно со времени написания им «Порядка вещей», оказал немецкий философ Фридрих Ницше».[5] Однако не так давно Джеймс Смит, исследуя произведения трех ведущих представителей постмодернизма – Дерриды, Лиотара и Фуко, пришел к выводу, что идеи каждого из них могут оказаться полезными для христианства.[6] Он признает, что Деррида выделяет «текст и только текст», но при этом его учение вполне соответствует реформаторскому принципу *sola Scriptura*. Лиотар критикует все метаповествования, объемные универсальные повествования, одним из которых считается христианство. Однако именно Лиотар вновь открывает для нас ценность повествования

---

1 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott (Oxford: Blackwell, 1960).

2 Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie", in *The Portable Nietzsche*, ed. W. Kaufman (New York: Viking Press, 1968), p. 46.

3 Friedrich Nietzsche, *Complete Works*, vol. 12, *The Twilight of the Idols*, ed. O. Levy, 18 vols. (London: Allen-Unwin, 1909 - 13), p. 22.

4 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, German and English, English text translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967), section 109.

5 Geoff Danaher, Tony Schirato, and Jen Webb, *Understanding Foucault* (London and New Delhi: Jage Publications, 2000), p. 9.

6 James K. A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

как простейшего библейского жанра христианского вероучения. Ричард Бокэм как будто занимает ту же позицию. Смит признает, что, по мнению Фуко, знание и истина – всего лишь средства, которые помогают человеку присвоить себе власть над людьми. Преступность Фуко считает всего лишь отклонением от традиционных норм поведения. Он видит слишком большое сходство между официальной церковью и «улыбкой в белом халате», то есть теми, кто поддерживает «режимы» больниц, школ, тюрем и вооруженных сил, навязывающие человеку свои правила и традиции.

Однако Кевин Ванхузер, например, считает Ролана Барта и Жака Дерриду убежденными противниками теизма. «Деррида отрицает достоверность, определенность и нейтральность знака. Он прикладывает все усилия, чтобы 'лишить' их всех привилегий».[7] Он прагматик, который деконструирует автора вслед за объявлением Ницше о смерти Бога.[8] Николас Уолтершторф считает, что Деррида полностью противоречит самому себе.[9]

Преподаватели многих университетов разделились в своем отношении к постмодернизму. Точнее будет сказать, что университеты отражают весь спектр общественного мнения по этому вопросу. На одном конце спектра инженеры, медики и многие деятели науки отрицают значимость постмодернизма как очередного мимолетного увлечения французской модой или, в худшем случае, как полную бессмыслицу. В то же время представители многих кафедр современных языков и теории культуры приветствуют его как источник ценных идей или по крайней мере полезный интеллектуальный эксперимент. Социологи, психологи и богословы тоже расходятся во мнениях; одни приветствуют идеи постмодернизма, другие остерегаются высказывать какие-либо четкие суждения. Богословие нередко остается одной из немногих областей знания, живущих в согласии с обеими эпохами. Как и модернизм, оно заявляет о существовании абсолютной истины, но в то же время учит, что Иисус родился в еврейской семье в Израиле первого века нашей эры, а церковь в полной мере подвержена влиянию истории. Последнее сближает богословие с постмодернизмом.

И все же до сих пор остается загадкой, почему одни принимают постмодернизм, а другие отвергают. Истина заключается в том, что некоторые его идеи имеют большую ценность для христианства, тогда как

---

[7] Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), p. 39.

[8] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (London and New York: Harvester Wheatsheaf, 1982), pp. 207-72.

[9] Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosphical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 153-70.

другие темы и аспекты не просто ошибочны, но и разрушительны. Они легко могут ввести в заблуждение. Так, Джеймс Смит может отдавать предпочтение Лиотару, поскольку полностью игнорирует его теорию «распри» (*differend*). Далее мы убедимся, что *differend* делает занятия герменевтикой практически невозможными. Многим ученым-христианам свойственна некоторая наивность, с которой они пытаются заставить нас высказаться за или против всего, что встречается на нашем пути. Но жизнь и мышление редко бывают настолько просты. Мы увидим, что в некотором ограниченном смысле постмодерн может сослужить герменевтике хорошую службу, но в свете других своих положений полностью исключает возможность ее развития. В конечном итоге, он столь же враждебно настроен по отношению к «авторитету власти», как и модернизм. В данном случае стоит вспомнить выражение: «Он прав в своих утверждениях и неправ в отрицаниях» (это высказывание часто используется в оценке интерпретации искупления). Можно предположить в качестве эксперимента, что сторонники постмодернизма зачастую правы в своих отрицаниях и неправы в своих утверждениях. Третий возможный ответ на вопрос о совместимости постмодернизма с христианской верой одновременно и положителен, и отрицателен. А если точнее, то в некотором отношении положителен, а в некотором – отрицателен.

В своем исследовании мы поступим по примеру Смита, начав с Деррида (и позднего Барта), Лиотара (и Бодрийяра) и Фуко, а затем перейдем к Рорти и американскому постмодернизму. Мы полагаем, что такой подход более предпочтителен, чем анализ постмодернизма как единого целого, по трем причинам: (1) он позволяет избежать обобщений и добиться большей точности; (2) он представляет собой полезный дидактический прием для тех, кто впервые приступает к изучению этой темы; (3) он позволит нам избежать повторения сказанного в таких работах как «Новые горизонты герменевтики», «Интерпретация Бога и постмодернистской личности», а также некоторых других работ, посвященных этой теме.

2. Европейский постмодернизм. Жак Деррида и поздний Роланд Барт

Жак Деррида (1930–2004) родился недалеко от Алжира. По приказу пронацистского режима Виши он, как и другие евреи, был исключен из школы. С 1949 г. начал изучать произведения французских философов Руссо и Камю, а также работы Ницше. В 1951 г., учась в Париже, подружился с марксистом Луи Альтуссером и Мишелем Фуко. Он с большим энтузиазмом воспринял феноменологию Гуссерля, в частности его представление о том, что человек смотрит на мир с некого «горизонта», который

определяется его жизненными обстоятельствами, но в то же время может двигаться и расширяться. Позже он получил стипендию для обучения в Гарварде. После войны за независимость Алжира он стал членом группы «Тель Кель», в которую входили теоретики литературы и философии, и с 1960 по 1964 преподавал философию в Сорбонне. В 1969 г. вышли в свет его работы «Письмо и различие», «Голос и явление», а также книга, принесшая ему мировую известность, «О грамматологии».[1]

Начиная с 1967 г., идеи Деррида стали вызывать все больше противоречий и недопонимания, что можно расценивать как славу или как печальную известность. Одной из причин этого можно считать сочетание в его трудах деконструкции и постмодерна. Кристофер Норрис считает деконструкцию серьезной философией, а к постмодерну относится скептически. (*Деконструкция* означает попытку поставить под сомнение или полностью отрицать смысл, который ошибочно считался «естественным», или фиксированным). Вторая причина – различие между ранними и поздними работами Дерриды. И наконец, третья причина частого недопонимания кроется в чрезвычайно сложном характере идей Дерриды. Дополнительные трудности создают весьма отличные друг от друга оценки «богословия постмодернизма».[2]

Ученик Дерриды Гайатри Спивак пишет в предисловии к «Грамматологии», что его признанными предшественниками могут считаться Ницше, Фрейд, Гуссерль и Хайдеггер. Ницше уничтожил основы знания; Фрейд сформулировал критические вопросы в отношении человеческой психики или человеческого субъекта; Гуссерль и особенно Хайдеггер понимали, что «Бытие» невозможно представить с точки зрения традиционной онтологии, или изучения «реальности». В «Грамматологии» Деррида пишет, что его подход «определенно заключается в отмене (фр. *solicitation*) логоцентризма» (сосредоточенности на слове, или веры в существовании «постоянной», «данной раз и навсегда» взаимосвязи между словами и их значениями).[3] Грамматология – это наука письма. Причина, по которой письмо не может быть сосредоточено на слове, кроется в том, что оно

---

1 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. A. Bas (Chicago: University of Chicago Press, 1978); Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. D. B. Allison (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973; and Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. C. Spirak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975).

2 Terrence W. Tilley, *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1995); and Graham Ward, ed., *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford: Blackwell, 1997); and Kevin J. Vanhoozer, ed., *Postmodern Theology: Cambridge Companion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

3 Derrida, *Of Grammatology*, p. 74.

не просто закрепляет и воплощает сказанное, но всегда указывает за пределы самих слов.

Столь подозрительное отношение ко всему логоцентричному, в свою очередь, вызвано двумя причинами. Прежде всего, каждое слово имеет по крайней мере двойной смысл, и первый, или явный, референт далеко не всегда оказывается тем, который имеет в виду толкователь. Кроме того, смысл никогда не бывает «заблокирован», так что вполне возможно его применение к новой ситуации, высказыванию или тексту. Деррида пишет: «Речь уже не идет о законченном объеме письма, ограниченном рамками книги».[1] Он пользуется принципом, предложенным Фердинандом де Соссюром (о котором я упоминал в девятой главе). Согласно этому принципу, смысл определяется *различением*, а также «открытостью навстречу будущему», или *отсрочкой*. По-французски эти термины звучат как *difference* (различие) и *differance* (отсрочка, дифферанс).[2]

Отсроченный смысл способен лишь оставлять «следы». Более того, документ, или «произведение», не достаточно закрыт, чтобы допустить возможность присутствия автора. Все подлежит «стиранию». Это вполне согласуется с идеей Фуко о том, что всякая классификация исторически относительна, а потому представляет собой традицию, навязываемую нам теми, кто у власти.[3]

Неудивительно, что Ванхузер видит в этом «отмену» Писания, его содержания и автора.[4] Для него это равнозначно «нигилизму».[5] Но почему же Джеймс Смит считает идеи Дерриды «созвучными реформаторскому принципу *sola scriptura*» и уверяет, что Деррида помогает нам по достоинству оценить Авраама Кайпера, Германа Дойеверда, Корнелиуса Ван Тиля и Френсиса Шейфера?[6] Приходится признать, что Смит излишне оптимистично смотрит на это. Ванхузер же с готовностью вступает в дискуссию, прежде чем задаться вопросом о том, чему мы можем научиться у Дерриды. Мы уже отмечали, применительно к теории читательского отклика (глава 15) и даже к творчеству Рикера (глава 12), что свойства *открытых* характерны не для *всех* текстов. Некоторые поэтические отрывки Писания носят литературный характер и призваны скорее *заставить* человека *задуматься*, чем *передать информацию*. Не зря Витгенштейн

[1] Jacques Derrida, in *Deconstruction and Criticism*, ed. H. Bloom et al. (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), p. 84.

[2] Derrida, *Speech and Phenomena*, pp. 129-60.

[3] Derrida, *Writing and Difference*, pp. 31-63, on Foucault.

[4] Vanhoozer, *Is There a Meaning?* pp. 37-196; но см. Vanhoozer, *Postmodern Theology*, pp. 21-25.

[5] Vanhoozer, *Is There a Meaning?* p. 73.

[6] Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* p. 55.

восклицает: «Почему мы с такой готовностью полагаем, что единственное предназначение языка – передача мыслей»?

Нельзя не заметить, что и Смит, и Ванхузер весьма избирательны в цитатах, причем Ванхузер практически не уделяет внимания последним работам Дерриды. Оба говорят о христианстве и Библии, как если бы каждое из этих явлений было единым и неделимым. В отношении библейской поэзии, богатой метафорами и аллюзиями, вполне уместно замечание Смита об ее «движении навстречу будущему». Чем больше мы читаем, тем больше открываем для себя новых аллюзий и мыслей. Ведь Писание по большей части свидетельствует об эсхатологической незавершенности или частичной завершенности. Несовершенство церкви предполагает, что библейская интерпретация всегда открыта. Однако Ванхузер прав, называя это преувеличением, которое может быть применимо ко всем библейским текстам. Деррида вносит соответствующие изменения в свои более поздние работы. Но почему бы не сделать этого в самом начале?

По справедливому замечанию Уолтершторфа, заявляя о том, что вся западная метафизика зиждется на мифологической метафоре, Деррида сам делает метафизическое заявление.[7] Но Деррида написал «Белую мифологию» в 1974 г., а «Грамматологию» и «Голос и явление» в 1967 г. Смит и другие позитивно настроенные толкователи ссылаются на работу *Limited Inc*, опубликованную в 1988 г., и *Другое название*, вышедшую на французском языке в 1991г. Логоцентризм, в представлении Дерриды, означает не столько центральное положение слова, сколько некую раз и навсегда определенную связь между словом и смыслом. В книге «Позиции» (1972) деконструкция не просто отрицает традиционные значения. Она подвергает сомнению незаслуженное предпочтение того или иного смысла текста и проливает свет на то, чему он противостоит. В объемном послесловии к работе *Limited Inc* Деррида рассуждает о теории Дж. Л. Остина и отвечает Джону Серлю. Здесь же он опровергает мнение о том, что отстаивает полную свободу смысла.[8] Он утверждает, что в текстах имеет место *постоянство смысла*, но и при этом они могут изменяться и даже разрушаться.

Некоторые тексты кажутся несовместимыми с самим понятием относительной стабильности. Смысл утверждения «Иисус был распят при Понтии Пилате» может изменяться по мере того, как Мартин Хенгель и другие совершенствуют наше представление о распятии. Но изменяется ли при этом исторический факт? Инженеры могут настаивать, что в их профессии язык передает не только состояние дел, но и точный

---

[7] Wolterstorff, *Divine Discourse*, pp. 162-65.

[8] Jacque Derrida, *Limited Inc*, ed. G. Graff, trans. J. Mehlmann and S. Weber (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988).

порядок выполняемых действий. Но и в области так называемых универсальных наук существуют местные факторы, с которыми необходимо считаться. Дэвид Ливингстон подробно изучал эту тему.[1] Он писал, что, вопреки заявлениям ученых и инженеров о «неподвластной времени универсальности», все зависит от географических условий, в которых работает исследовательская группа, сотрудников, средств и ресурсов, имеющихся в их распоряжении, предшественников и так далее. В свете новых исследований и при участии новых коллег значения слов и даже численные показатели могут меняться. Как отмечалось в одиннадцатой главе, Гадамер говорит о двух факторах, влияющих на результаты статистических исследований: кто их проводил и с какой целью.

В итоге оба конца спектра в этом жанре видны достаточно четко. Дж. Лотман и Умберто Эко говорят о различии между «инженерной» культурой с ее трансмиссивной коммуникацией и в основном «закрытыми» текстами, и «литературной» культурой, для которой характерна многоуровневая коммуникация и более «открытые» тексты. В Библии мы находим оба эти типа. Галлион был проконсулом в 51 или 52 г. н. э.; это неоспоримый факт. По словам Джорджа Кэйрда, символика и поэзия Книги Откровения противостоит любым попыткам «расплести радугу». Здесь не уместен механистический анализ. В Песнях о Рабе Божьем в Ис. 40 – 53 несколько референтов, но они есть и вполне реальны. Притчи заставляют задуматься; заповеди более конкретны.

И все же Дерриде следовало бы принять то, что многим текстам (не всем) необходима определенная экстралингвистическая ситуация. Без этого наше представление о языке становится столь же обедненным, как у Бультмана или Хайдеггера. Разумеется, не все тексты изобразительны или описательны, некоторые имеют множественный смысл. Но, несмотря на пояснения, данные им позднее в работе *Limited Inc*, Деррида не уделяет внимания каждому конкретному случаю, что, по глубокому убеждению Витгенштейна, совершенно недопустимо. Витгенштейн уверен, что задаваться абстрактным вопросом: «Что такое смысл?» – значит двигаться в заведомо ложном направлении.[2]

Ролан Барт тоже говорит о смерти автора, тогда как Юлия Кристева, их единомышленница во многих других вопросах, требует от Дерри-

---

1 David M. Livingstone, *Science, Space, and Hermeneutics* (Heidelberg: University of Heidelberg, 2002); and Livingstone, *Putting Science in Its Place: Geographies of Scientific Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

2 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1958), sections 7, 11, 23, 29, 31, 38, 47, 92, 96, 97, 133, 166, and 304. Cf. Wittgenstein, *The Bible and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"* (Oxford: Blackwell, 1969), p. 18.

ды и Барта внимания к говорящему субъекту. Некоторые считают, что Барт и Деррида критикуют только «онто-богословие». Однако многие отвергают богословие *материи*, но при этом не принимают и постмодернизм. В одной из своих поздних работ Барт признает, что смерть автора, возведенная в абсолют, «несовместима с богословием».[3] Это совсем не то, о чем Барт говорил когда-то в работе «Элементы семиологии» (1964), указывая, что язык часто выступает в роли маскировки, когда речь идет, например, о системах обозначения мебели или одежды. Начиная с 1966 г. и особенно к 1967 г. Барт начинает развивать идеи постмодернизма. В 1971 г. он отделял «текст» от «произведения», которое предполагает наличие автора. Текст же связан только с идеей «удовольствия» (*jouissance*). В 1973 г. он написал «Удовольствие текста». Текст – это не результат целенаправленных творческих усилий; у него нет иного предназначения, кроме чистого удовольствия, которое мы испытываем от его прочтения. Текст стал множественным.

С христианской точки зрения это означает, что контроль над текстом переходит к читателю, а в такой ситуации едва ли уместно сравнение постмодернистов с реформаторами, которые слишком часто подчеркивали неудобные для многих аспекты Писания. Все могло бы быть иначе, если бы Барт провел границу между жанрами и признал, что *некоторые* тексты служат только для того, чтобы доставлять нам удовольствие. За удовольствием могут последовать хвала и благодарность. Но удовольствие само по себе наводит на мысль о бесцельном гедонизме, или, по выражению Рикера, нарциссизме. Тот факт, что Карл Рашке и Томас Альтицер называют его богословским, ничего не меняет. Не следует забывать о трех возможных ответах на наш вопрос о совместимости с христианской верой. Они вполне применимы к Дерриде и герменевтике.

3. Европейский постмодернизм. Жан Франсуа Лиотар и Жан Бодрийяр

Жан-Франсуа Лиотар (1924–1998) родился в Версале во Франции, учился в одной из парижских школ, а затем изучал философию в Сорбонне. Он принадлежал к левому политическому крылу и поддерживал группу под названием «Социализм или варварство». Позднее он преподавал критическую теорию в Университете Калифорнии и в качестве приглашенного профессора выступал с лекциями в Университете Джона Хопкинса, Йеле и Монреале. Он является автором многих книг о постмодернизме, Канте и эстетике, но наибольшую известность ему принесли

[3] Roland Barthes, "The Death of the Author", in Barthes, *The Rustle of Language*, trans. R. Howard (New York: Hill and Wang, 1986), p. 54.

работы «Состояние постмодерна» (французское издание 1979 г.) и «Раздор» (французское издание 1983 г.).[1]

В своих ранних работах Лиотар обращался к проблеме «несоизмеримости». Этот термин используется в философии науки для обозначения двух самопоследовательных моделей или точек зрения, не допускающих существования независимого критерия для их сравнения между собой. Лиотар заявляет, что перед лицом этой проблемы мы могли бы многому научиться у язычников, которые поклоняются самым разным богам и богиням, отвергая монотеизм и универсальность. Он признает неизбежное существование непреодолимых различий. В своей книге «Всего лишь игра» он отстаивает справедливость существования несовместимых между собой взглядов, способных принимать самую разную форму, поскольку каждый из них основан на историях, повествованиях или собраниях историй.[2] Если Кант, Гегель, Маркс и христианские теисты претендуют на универсальность своих взглядов, значит, все они заблуждаются. Идеи Витгенштейна он трактует с позиции плюралиста: это всего лишь одна из великого множества языковых игр. Люди всего лишь играют в игры, когда предлагают универсальный язык или истину, или заявляют о том, что их система убеждений подходит для всех. Эта идея Лиотара созвучна представлениям Ницше об истине и христианстве и взглядам Рорти на творчество Витгенштейна. Мы не согласны с такого рода плюралистской трактовкой Витгенштейна.[3] А теперь обратимся к «Состоянию постмодерна».

1. Лиотар переходит от язычества к постмодернизму, хотя речь идет скорее о смене имени, нежели содержания, и предлагает свою первую формулировку постмодернизма в книге «Состояние постмодерна», основываясь на своих более ранних идеях. Общеизвестно, что именно в этой работе он дает откровенно упрощенное определение постмодернизма как «недоверия метаповествованиям». Метаповествования в данном случае означает обобщающие повествования, которые предлагают, например, Карл Маркс, Зигмунд Фрейд и, возможно, христианский теизм.[4] Речь, по сути, идет об антифундаментализме, или критике легитимирующих повествований, относящихся ко всем без исключения. Итак, первый аспект касается *легитимации повествований*.

---

1 Lyotard, *The Postmodern Condition*, and Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. G. van den Abbeek (Manchester: Manchester University Press, 1990).

2 Jean-François Lyotard, *Just Gaming*, trans. W. Godzich (Manchester : Manchester University Press, 1985).

3 Ср. также Jane Heal, "Pragmatism and Choosing to Believe", in *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 101-36.

4 Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. xxiv.

Эта тема вызывает у Джеймса Смита и, возможно, у Ричарда Бокэма желание отделить и отдалить библейское христианство от великих повествований, которые критикует Лиотар. Они подчеркивают, что даже в Библии содержится целая серия небольших повествований о конкретных людях и событиях, составляющих сущность христианской жизни. Аргументы, приводимые Бокэмом, я анализировал в работе «Тисельтон о герменевтике».[5] Хочу заметить, что меня настораживает их оптимистичная оценка Лиотара (поскольку она основана на одной книге и не принимает во внимание «Раздор»). Мишенью для своей критики Лиотар действительно избирает прежде всего либеральный взгляд на историю как неуклонное *движение вперед* к общественному просвещению и прогресс познания, особенно в области *науки* на пути к *единому пониманию* мира. Лиотар совершенно прав в том, что знание не означает мудрость, правительства никогда не достигнут единомыслия, наука не может служить моделью всего процесса познания, технология не научит понимать людей, а либеральный прогрессивизм – всего лишь миф и заблуждение. Многое зависит от «легитимации».[6] Если бы это было главным направлением мысли Лиотара, мы многому могли бы у него поучиться в области герменевтики.

2. Лиотар разделяет мнение Хайдеггера и Гадамера о том, что *компьютеризация* имеет не только положительные стороны. Даже при написании докторской диссертации анализ информации в поисковой системе не заменит творческого мышления. «Знание в форме информационного продукта, необходимого для производительной силы, уже стало... важной ставкой во всемирной борьбе за власть».[7] Это лишь подтверждает справедливость идеи Фуко о взаимосвязи знаний и власти. Знание превратилось в предмет потребления, который покупается и продается ради приобретения власти. Лиотар отмечает стремительные изменения в нашем постиндустриальном электронном обществе. Эта тема также имеет непосредственное отношение к герменевтике.

3. Эта книга была написана по заказу правительства Монреаля, и в ней Лиотар исследует преломление постмодернистской мысли в общественной жизни. Он возвращается к *языковым играм Витгенштейна*. Обычные люди часто прибегают к помощи повествований или коротких

---

5 *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works with New Essays* (Grand Rapids: Eerdmans; Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 671-75 and 798-99; and Richard J. Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker Academic; Carlisle: Paternoster, 2003), pp. 87-93.

6 Эта тема обсуждается во второй главе «Состояния постмодерна» (*The Postmodern Condition*).

7 Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 5; cf. chapter 1 of Lyotard.

рассказов. Но такого рода игры не способны на легитимацию. Технократы и ученые пытаются легитимироваться за счет собственных языковых игр и вместе с государственными деятелями высказывают авторитетные суждения, которые на деле являются лишь инструментами власти. Лиотар пишет: «Каждое высказывание следует рассматривать как очередной ход в игре».[1] Однако когнитивное отображение науки и государства – это только попытка выдать простое согласие за универсальную истину. Общество становится бюрократическим. Оно раскалывается на части, и возглавляют его «технократы».[2] Эта мысль имеет неоднозначное отношение к герменевтике. Полезно вспомнить, что язык представляет собой коммуникативную деятельность, но Лиотар не признает авторитетов.

4. Раздробленность общества свидетельствует о необходимости сопротивления попыткам универсальной легитимации. Лиотар пытается культивировать многообразие форм. Само по себе это желание вполне невинно и даже несет с собой некоторую свободу, но Лиотара оно привело к написанию «*Differend*».

Лиотар считал работу «Распри. Выражения в споре» (1983) самым важным из своих произведений. В ней он вновь сочетает язычество с постмодернизмом. Термин «*differend*» (распри) обозначает неразрешимый конфликт между двумя сторонами. Это объясняется тем, что «язык» (или языковая игра), которую использует одна из сторон, заранее предполагает разрешение конфликта в ее пользу. Противники не могут прийти к согласию по поводу единого внешнего критерия. Их взгляды несовместимы. *Differend* становится, по сути, способом *отстранить от власти* более слабую сторону. Так, одна из сторон может заранее решить, что считать разумным и установить правила, гарантирующие победу разумной стороны. Беспристрастное суждение невозможно. В качестве примера можно использовать спор о том, следует ли считать Северную Ирландию частью Великобритании, расположенной на острове Ирландия, или же она по праву принадлежит Ирландии и не должна мириться с притязаниями Британии и мнением нынешнего большинства населения. Кто может, находясь *за пределами* ситуации, *вынести объективное решение*? Описать проблему – значит ввести термины, заведомо предрешающие исход дела.

Это еще один способ показать, что некоторые языковые игры несоизмеримы. В конфликтной ситуации все зависит от того, какая из сторон обладает большей *властью*. Лиотар видит решение проблемы в уважении к разнородности и многообразию форм всех сторон. Последствия этого для *герменевтики* понятны. В то время как Эмилио Бетти утверждает, что герменевтика культивирует терпение, толерантность и уважение к иному,

---

1 Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 10; cf. chapter 3 of Lyotard.

2 Lyotard, *The Postmodern Condition*, chapters 4 and 5.

Лиотар предлагает преждевременное закрытие текста, поскольку подлинное обсуждение невозможно. Ни Библия, ни церковь не могут обладать никаким авторитетом, поскольку он всегда диктует условия разрешения любого конфликта.

Нерешенным остается сложный вопрос о возможности плюралистического прочтения и интерпретации Витгенштейна. За сорок лет непрерывных исследований я никогда не использовал этот подход. Но некоторые предпочитают именно такое прочтение. Пол ван Бурен на третьем этапе развития своей теории воспринимает его идеи с плюралистической точки зрения. Уильям Хордерн тоже как будто предлагает плюралистическую интерпретацию, сравнивая языковые игры с работой в саду различными инструментами: мотыги, лопаты, грабли и так далее.[3] Ричард Рорти также относится к числу таких толкователей. Витгенштейн действительно говорил: «*Истинность* некоторых эмпирических предположений определяется нашей системой взглядов».[4] Но если взять в качестве примера язык и действие боли, он заявляет: «Только о *живом человеческом существе*... можно сказать: "он чувствует"».[5] Когда языковые игры меняются, продолжает Витгенштейн, «изменяются понятия, а с ними и значения слов».[6] Однако *все человеческие существа* способны воспринять блеющие звуки, сопровождаемые вздрагиванием тела, как смех. Языковые игры отличаются друг от друга, но они далеко не всегда несоизмеримы. Даже Рорти предпочитает метафору «архипелаг» изолированным «островам», хотя и он склонен к излишне плюралистической трактовке Витгенштейна (см. раздел 5 ниже). Языковая игра выдвигает на передний план не свою уникальность, а «единое целое, состоящее из языка и *действий*, в которые он вплетен».[7] В «Исследованиях» мы находим множество примеров выхода за пределы своей системы взглядов и перехода к другой. Это вполне может произойти с одним и тем же человеком. Ценным элементом теории Лиотара следует считать его отказ от позитивизма и научного империализма, хотя и это не причина сводить христианскую истину к «рассказу о своей жизни». Это было бы признаком редукционизма.

Жан Бодрийяр (1929–2007) родился в Реймсе, что на северо-востоке Франции. Он изучал немецкий язык в Сорбонне, после чего занимался

---

3 William Hordern, *Speaking of God: The Nature and Purpose of Theological Language* (New York: Macmillan, 1964; London: Epworth, 1965), pp. 81-92.

4 Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Blackwell, 1969), section 83, курсив автора.

5 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 281, 2nd ed. (1938), курсив мой.

6 Wittgenstein, *On Certainty*, section 65.

7 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 7, 2nd ed. (1938), курсив мой.

литературой, социологией и философией. Его можно считать скорее постструктуралистом, чем постмодернистом, но его имя часто упоминается вместе с именами Лиотара, Дерриды, Фуко и Ж. Делеза. Он считал, что в основе измерения лежат знаки и различия, о которых говорил Соссюр. Будучи социологом, он исследовал *самонаправленный* язык применительно к обществу. Бодрийяр часто ассоциируется с Лиотаром, поскольку тоже говорил о бесплодных попытках общества найти общий, или универсальный смысл. Это стремление к согласованности, прельщая человечество, отвлекает его внимание от подлинной реальности. В некотором отношении эти поиски уводят нас в виртуальную реальность, где потребительство становится новой структурой власти.

Одним из положительных элементов теории Бодрийяра можно считать внимание, которое он уделяет различию между «пользой» и «ценностью». Последнее понятие сегодня приравнивается не к конкурентной меновой стоимости, как утверждают представители классического марксизма, а к *кажущейся*, или *означающей ценности*. Реальный мир перестает существовать. Ему на смену приходит фантазия, и место реальной действительности в Америке занимает виртуальная реальность Диснейленда. *Подобие* реального мира, созданное средствами массовой информации, – всего лишь виртуальная реальность, подчинившая себе наше общество. Способность СМИ контролировать человеческое восприятие окружающего мира – это всего один из многочисленных примеров. Свой взгляд на проблему виртуальной реальности Бодрийяр отразил в книгах «Зеркало производства» (французское издание 1973 г.; английское – 1975) и «Симулякры и симуляция» (французское издание 1981 г.; английское – 1983).[1] В работе «Забыть Фуко» он соглашается с Фуко в вопросе социальной значимости власти, но при этом подчеркивает роль *имитируемого* знания.[2]

Можно согласиться с Бодрийяром, когда он говорит о власти симулякров и в том, как мы воспринимаем мир сквозь призму средств массовой информации. Прав он и в отношении обольщения, и власти потребительства, и массовой рекламы. Но не все общество можно обмануть таким образом, хотя Библия (и Рикер) тоже говорит о силе самообмана. Идеи Бодрийяра имеют определенную ценность для герменевтики подозрения.

---

1 Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, trans. M. Poster (St. Louis: Telos Press, 1975), and *Simulations*, trans. P. Foss and others (New York: Semiotext(e), 1983); French edition, *Simulacres et Simulation.*

2 Jean Baudrillard, *Forget Foucault* (New York: Semiotext(e), 1987).

4. Европейский постмодернизм. Мишель Фуко. Знание и власть

Мишель Фуко (1926–1984) родился в Пуатье, в семье хирурга. Он пережил нацистскую оккупацию Франции и режим Виши. Фуко страдал глубокой депрессией и проходил психиатрическое лечение. Медицина, больницы, безумие и военные занимают важное место в его философии. Фуко получил сначала психологическое, а затем философское образование. В 1950 г. он вступил во французскую коммунистическую партию и стал близким другом писателя-марксиста Луи Альтуссера. В 1958 г. он получил назначение в Варшавский университет, а в 1959 – в Гамбургский. Во Францию он вернулся в 1960 г., а в 1961 написал свою «Историю безумия», позднее вышедшую на английском языке в сокращенном варианте, озаглавленном «Безумие и цивилизация». В 1965 г. он, в качестве приглашенного профессора, отправился в Тунис, а в 1966 опубликовал работу «Порядок вещей» (франц. *Les Mots et les choses*). В этот период он активно сотрудничал с Бартом, Лаканом и Леви-Строссом в области структурализма, а затем постструктурализма. «Археология знания» увидела свет в 1969 г. Начиная с 1970 г., он стал часто посещать Соединенные Штаты и Японию и приступил к написанию «Истории сексуальности». Гэри Гаттинг утверждает, что Фуко «выходит за рамки» структурализма и герменевтики».[3]

1. В своих ранних работах «Безумие и цивилизация» и «История безумия» Фуко показывает, что безумие представляет собой постоянно меняющийся плод общественного сознания. В древнем мире, пишет он, людей, считавшихся безумными, либо возводили в ранг Божьих посланников, либо прятали от чужих глаз как животных, лишенных человеческого облика. Однако в девятнадцатом веке либеральные реформаторы изобрели понятие «психического заболевания», которое можно лечить в так называемых лечебницах для душевнобольных. Это изменение «произошло резко... практически за одну ночь» и представляет собой «массовое явление».[4] По мнению Фуко, это было сделано с целью защиты буржуазной семьи. Все «выходящее за пределы разума», утверждает он, оценивается с точки зрения медицинского режима. Он навязывает нам свой произвол с «улыбкой в белом халате».

---

[3] Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 2.

[4] Michel Foucault, *Madness and Civilization*, trans. R. Howard (New York: Pantheon, 1965), pp. 45-46.

2. Фуко продолжает выступать с критикой авторитарного *больничного* режима в книге «Рождение клиники» 1963 г. (английское издание 1973 г.) В 1966 г. вышла его вторая знаменитая работа «Порядок вещей» (1970).[1] В ней он исследует язык в контексте традиционной немецкой философии. Он вновь демонстрирует изменения, произошедшие в языке в различные периоды истории. Как и Рикер, Фуко изучает и соответствующие каждому из этих периодов понятия личности. В основании общественных наук лежат исторические особенности конкретной эпохи.

3. Еще более значительной можно считать работу «Надзирать и наказывать» (французское издание 1973 г., английское – 1977).[2] Здесь речь идет о *тюремном* режиме, причем Фуко начинает с главы, описывающей пытки.[3] Далее перед нами возникает образ виселицы. «Мягкие способы наказания» основаны на менее заметных формах принуждения.[4] Все они призваны сделать «тело покорным».[5] Эта *безликая сила* со всех сторон окружает жертву, «ибо она повсюду и никогда не дремлет... Она действует главным образом в безмолвии».[6] Мы живем в общей атмосфере *тайной слежки*. Режим производит новый тип людей, покорных приемам власти. *Не существует знания и истины за пределами паутинных хитросплетений власти.* Тюрьма превратилась в систему карцеров, всеобъемлющую и всемогущую. Она – часть сети дисциплинарных режимов. Режимы существуют в «колониях, дисциплинарных батальонах, тюрьмах, больницах и приютах».[7] Этот список можно продолжить школами и некоторыми церквями. Фуко обвиняет полицию, учителей и социальных работников в причастности к установлению зависимости между властью и знанием, которая воспитывает девиантную личность, или преступников. Немногим лучше оказываются и священнослужители.

4. Понятие установленного в обществе порядка у Фуко приобретает относительный характер и не имеет ничего общего с божественным предписанием, данным во благо человечества. Все властные взаимосвязи и ценности следует подвергнуть сомнению как традиции, которые сильные способны обратить против слабых. Иногда Фуко прав: есть школы

---

1 Michel Foucault, *The Order of Things*, trans. A. Sheridan (New York: Random House, 1970).

2 Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. A. Sheridan (New York: Pantheon and Penguin, 1977); from *Surveiller et punir: naissance de la prison* (Paris: Gallimand, 1975).

3 Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 3-31; cf. 32-69.

4 Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 104-31.

5 Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 135-69.

6 Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 176-77.

7 Foucault, *Discipline and Punish*, p. 300.

и церкви, где авторитарные лидеры произносят слова «Так говорит Господь» исключительно в своих личных интересах. Иисус предостерегал нас от лжепророков задолго до Ницше и Фуко. Мы должны следить за положением дел в больницах и тюрьмах, чтобы не дать им превратиться в недопустимо жестокие режимы. Но столь всеобъемлющая критика всего лишь громко заявляет о неприятии Фуко любой формы власти. Эмиль Бруннер считал брак и государство божественными установлениями, которые служат во благо человечества. Следуя за Фуко, мы оказываемся в опасной близости от популярного у просветителей модернистского понятия автономии.

5. С другой стороны, некоторые писатели утверждают, что идеи Фуко могут принести пользу христианскому богословию. Среди работ, посвященных этой теме, наиболее известны «Мишель Фуко и богословие» под редакцией Джеймса Бернауэра и Джереми Гаррета (2004), книга самого Гаррета «Фуко и религия. Духовная материальность и политическая духовность» (1999) и многочисленные статьи.[8] Элизабет Кастелли рассматривает идеи Фуко применительно к 1 Кор. 1 – 4, исследуя его сложную систему классификации типов власти на фоне рассуждений Павла о широком диапазоне принудительных санкций от дубинки и мнимой патриархальности до силы креста.[9] Другие уделяют больше внимания опасности появления лжепророков и проявлений авторитаризма в церкви. Некоторые сосредоточиваются на воплощении и «телесности». Фуко может говорить о «покорных телах», но он, по крайней мере, признает роль материального в жизни человека. При этом он подвергает критике не религию как таковую, а ее девиантные формы. В своих лучших и тонких проявлениях она предостерегает нас от наиболее изощренных и скрытых хитросплетений власти. Фуко показывает, что они могут легко стать анонимными, объединяясь непосредственно со знанием и надзором. Фуко развивает идеи Хабермаса о личной заинтересованности и Рикера – о подсознательных желаниях, или нарциссизме в герменевтике. Исследования Фуко в вопросе о власти и знании могут оказаться полезными для герменевтики. Но здесь есть и свои трудности, например, его уверенность в том, что ценности – плод традиций и условностей, как правило, установленных сильной стороной.

---

[8] James Bernauer and Jeremy Garrette, eds., *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2004); and Jeremy R. Garrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London and New York: Routledge, 1999, 2007).

[9] Elizabeth Castelli, "Interpretations of Power in 1 Corinthians", in *Michel Foucault and Theology*, pp. 19-38, and Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power* (Louisville: Westminster John Knox, 1991).

5. Американский постмодернизм. Ричард Рорти и поздний Стэнли Фиш

Ричард Рорти (1931–2007) родился в Нью-Йорке, был женат на дочери проповедника богословия «социального евангелия» Вальтера Раушенбуша и изучал философию в Чикагском и Йельском университетах. В 1961 г. в возрасте всего тридцати лет он стал профессором философии в Принстоне, а в 1982 г. – профессором Виргинского университета. В Америке он завоевал популярность не только грубоватым стилем, в котором написаны его произведения, но и своей поддержкой американской прагматической традиции. Его первая книга, «Лингвистический поворот» (1967), представляет собой авторитетное исследование в области лингвистической философии. Но уже в работе «Философия и зеркало природы» (1979) он переходит к неопрагматизму и постмодернизму, заявив о необходимости замены традиционных теорий познания в философии.[1]

Я уже писал в нескольких книгах о своих сомнениях и настороженном отношении к этому сочетанию оптимистичного прагматизма и постмодернизма. Они пересекаются с идеями европейского постмодернизма, но если французские мыслители создают пессимистичный настрой подозрения и критики, то Рорти пишет с радостным воодушевлением, развивая свое собственное неопрагматическое течение в постмодернизме. В то время как французы выражали солидарность с угнетенными и отверженными, Рорти вернулся к теме социальной справедливости в своей последней работе «Философия и надежда на социальную справедливость» (2000). Она написана уже после того, как Рорти успел многое разрушить (хотя его вера в либеральный прогрессивизм дает о себе знать в книге «Случайность, ирония и солидарность»).[2] Мне не хотелось бы повторять сказанное ранее.[3] Достаточно сказать, что многие ученые проводят четкую границу между европейским и американским постмодерном, причем большинство полагают, что левые политические взгляды и подозрительность французских мыслителей-постмодернистов более враждебны по отношению к христианству, чем довольно оптимистичный американский постмодернизм Ричарда Рорти и Стэнли Фиша. Я придерживаюсь про-

---

1 Richard M. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

2 Richard M. Rorty, *Philosophy and Social Hope* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 169-88 and 299-311.

3 Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation, and Promise* (Edinburgh: T. & T. Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 33-34 and 111-14; *Thiselton on Hermeneutics*, pp. 519-20, 586-96, 666-70, and 796-98.

тивоположного мнения. Европейские постмодернисты, по крайней мере, выступают со справедливой критикой лживой религии. Но прагматичные американцы уверяют нас, что все в порядке, независимо от наших убеждений и поступков, если только они не противоречат интересам местного сообщества; успех риторических умельцев вместо истины, которая вполне может оказаться неудобной. Именно это беспокоило Павла в отношении некоторых членов коринфской церкви. Такая позиция не оставляет места для *самокритики.*

В книге «Философия и зеркало природы» Рорти излагает историю философии преимущественно в повествовательном стиле. Зеркало используется в качестве метафоры репрезентативной теории смысла и теории соответствия истины, которые Рорти подвергает резкой критике. Он опирается на идеи У. В. О. Квайна, Уилфрида Селларса и Дональда Дэвидсона, отводя особое место раннему описанию парадигм Томаса Куна.[4] Многие с готовностью отождествляют науку с изжившим себя материалистическим позитивизмом. Рорти даже высказывает предположение, что при отказе от традиционных теорий познания (эпистемологии) герменевтика предлагает решение проблемы, заполняющее возникший пробел. Рациональным считается только то, о чем позволяет нам говорить местное сообщество.[5] Как и следовало ожидать, Рорти дает излишне плюралистичную трактовку позднего Витгенштейна, о чем уже говорили Джейн Хил и ваш покорный слуга. Ни друг Витгенштейна Норман Малькольм, ни Джордж Питчер, ни многие другие ученые не склонны толковать его идеи столь радикально.

Следующей значительной работой Рорти была «Случайность, ирония и солидарность» (1989).[6] В первой ее части говорится о случайностях в языке. Так же как Фридрих Ницше, Дональд Дэвидсон и Людвиг Витгенштейн, Рорти понимает, что язык не исключает возможности использования маскировки. Поэтому процесс образования понятий происходит не сам по себе, а лишь в соответствии с нашими намерениями. Эту идею нельзя считать чисто постмодернистской. Но затем Рорти заявляет о случайном характере личности, вновь ссылаясь на Ницше, Витгенштейна и Хайдеггера (вопрос о том, насколько оправдано его обращение к Витгенштейну, остается открытым). Из этого следует случайный характер всего сообщества. Здесь он уходит в область политики и отрицает (или пытается отрицать) обвинение в нравственном релятивизме.

---

4 Рорти упоминает о втором издании книги Куна на с. 322-35 и 343-47, но, очевидно, не принимает предостережение Куна всерьез.

5 Rorty, *Mirror of Nature*, pp. 342-47 and 366-69.

6 Richard M. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Он рассуждает об этике жестокости и выражает веру в прогресс на пути к более либеральному обществу. Поневоле напрашивается сравнение с отношением Фуко к бюрократии, пыткам, *режимам* тюрем, больниц и вооруженных сил и отношением Лиотара к мифу либерального прогрессивизма и дарвинизма.

Во второй части Рорти переходит к теме *иронии*. Пруст, Ницше, Хайдеггер и особенно Деррида служат для него примерами «ироничных людей».[1] Деррида не занимался метафизикой или традиционной эпистемологией. Стэнли Фиш разделяет взгляды Рорти, о которых рассуждает весьма подробно. Риторика у него превращается в иронию, но эти два термина близки по значению. Он делает удивительно смелое, даже резкое обобщение: «Существует... всего два способа мышления... В этом и заключается различие между серьезным человеком и ритором».[2] Первая часть цитаты заимствована у Рорти. Фиш и Рорти как будто соревнуются в резких обобщениях и оптимизме в отношении того, что большая часть ученых ставит под сомнение.

В третьей части Рорти рассуждает о социальной солидарности, затрагивая тему жестокости. Джордж Оруэлл, по его мнению, был старомодным либералом, отрицавшим, тем не менее, надежду на либеральный прогрессивизм. В этом последнем разделе он сводит этическую оценку к утверждениям, которые начинаются со слова «мы» и делаются от имени конкретного сообщества. «Естественной» личности не существует. «Она всего лишь воплощает желание христиан считать всех вокруг... такими же грешниками, как они сами... Светский этический универсализм заимствовал это отношение к людям у христианства».[3]

Рорти развивает эти темы в работах «Объективность, релятивизм и истина» (1900) и «Эссе по Хайдеггеру и другим» (1991). Они составили первые два тома «Философских записок», третий том которых, «Истина и прогресс», вышел в свет в 1998 г., а четвертый и последний, озаглавленный «Философия как культурная политика», – в 2007 (все они вышли в издательстве Кембриджского университета). В первом эссе «Истины и прогресса» Рорти активно использует идеи американских прагматиков Уильяма Джеймса и Джона Дьюи. Он разделяет мнение Джеймса о том, что «истиной можно назвать все, доказавшее свою полезность в области

---

[1] Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 122-37; cf. pp. 96-121.

[2] Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (Oxford: Clarendon, 1989), pp. 501-2; cf. pp. 471-502.

[3] Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 191.

веры».[4] Не стоит пытаться «правильно понять реальность».[5] Рорти начал писать свои эссе в 1995 г. В последнем он выражает свою высокую оценку работам Дэвидсона, Витгенштейна и Дерриды.

Начав разговор об американской прагматической философии, я повторил бы уже высказанные мною ранее критические замечания. Поэтому я предлагаю лишь краткую ссылку на прекрасный обзор американской герменевтики, составленный Робертом Коррингтоном.[6] Главное – во всем искать прогресс, успех и победителей, как можно чаще рассуждая о сообществе. Бенджамин Франклин (1706–1790) искал «блага человечества», а Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882) назвал свою партию «Партией будущего». Двойной критерий всегда состоял из общественного блага и согласия. Ройс, американский Гегель, много писал об обществе и прогрессе. Рорти отметает как мусор все, что не отвечает критериям прагматики. Это напоминает 1930-е годы, когда А. Дж. Эйер объявил бессмыслицей то, что не соответствовало его эмпирическому критерию доказуемости. Его пренебрежительное отношение передалось в то время тысячам британцев – и таким же огромным влиянием пользуются Рорти и Фиш в Америке. Не случайно Эйер считался самым модным и смелым философом своего времени. Те, кто пытаются решить сложные вопросы, не ища легких путей, не пользуются такой популярностью. Мы оглядываемся на логический позитивизм как на наивный эмпиризм. То, о чем идет речь в данном разделе, можно назвать наивным прагматизмом.

Терренс Тилли скептически относится к таким терминам, как постмодернистский, постхристианский, постколониальный, постиндустриальный, постаналитический, постструктуралистский и так далее.[7] К подобного рода заглавиям и терминам относятся, например, «За пределами объективизма» и «После Фрейда». Он говорит, что на них лежит клеймо «пост-эпохи». Считается, что настоящее всегда должно уступить место великому и светлому будущему. Проблема заключается в том, что все эти теории исторически относительны. Что придет на смену постмодернизму или постструктурализму? Рорти был достаточно озабочен своей репутаций элитарного релятивиста, чтобы называть свою философию местной или *этноцентричной*, но не релятивистской. При этом

[4] Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 21.

[5] Rorty, *Truth and Progress*, p. 25.

[6] Robert S. Corrington, *The Community of Interpreters: On the Hermeneutics of Nature and the Bible in the American Philosophical Tradition* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1987), pp. 1-46.

[7] Terrence Tilley, "The 'Post-Age' Stamp", in *Postmodern Theologies*, pp. vi-vii.

он согласен, что его позиция сводится к релятивизму, хотя его не устраивает этот термин. Но выполнить оба условия одновременно невозможно.

Критерий истины, в понимании Рорти, поощряет конкуренцию, потребительство и развитие новых технологий. В этом смысле он возвращается к Просвещению. Рано или поздно станет очевидно, что, несмотря на заявления о герменевтике, идеи Рорти не имеют практически никакой ценности для герменевтики в обычном понимании этого слова. Идеи и предостережения европейских мыслителей, напротив, способны заставить многих исследователей в области герменевтики глубже заглянуть в свое собственное сердце. Если говорить предметно, Рорти, Фиш и Лиотар (в связи с его работой «Раздор») заходят слишком далеко, чтобы их теории оставались полезными для герменевтики. У Дерриды, Барта, Бодрийяра и Фуко можно позаимствовать темы для герменевтического осмысления, но некоторые аспекты их философии вызывают у нас серьезные опасения. В том, что касается постмодернизма, обобщения невозможны.

6. Дополнительная литература

Critchley, Simon, and Timothy Mooney, "Deconstruction and Derrida", in *Twentieth-Century Continental Philosophy*, edited by Richard Kearney (London and New York: Routledge, 1994), pp. 441-71.

Haber, Honi Fern, *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault* (New York and London: Routledge, 1994), pp. 9-42 and 73-134.

Lyon, David, *Postmodernity* (Buckingham: Open University Press, 1994), pp. 1-19.

Rorty, Richard, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 1-42.

Thiselton, Anthony C., "The Bible and Postmodernity" and "Retrospective Appraisal", in *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works with New Essays* (Grand Rapids: Eerdmans; Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 643-81.

Глава 17

Заключительные комментарии

1. Действие Бога и авторитетность Писания

Я прекрасно понимаю, что в этой книге не сумел полностью отразить вопрос о связи между богодухновенностью Писания и человеческим прочтением и интерпретацией. Ближе всего мы подошли к этой проблеме в пятой, шестой и седьмой главах, изучая эту тему от времен Нового Завета до восемнадцатого века, и в десятой главе, где мы затронули богословие Карла Барта. Барт считает, что Слово Божье доходит до нас при посредничестве Святого Духа, хотя человеческая вера и надежда играют немаловажную роль. Отцы ранней церкви тоже заявляют о своей вере в богодухновенность, но зачастую это заявление никак не связано с их практическими замечаниями о чтении и интерпретации.

Марк Боуальд, как мы уже отмечали, выступил с критикой просветительской теории познания, философии Канта и библейской критики, поскольку все эти учения либо полностью отрицают богодухновенность, либо предпочитают вовсе не затрагивать эту тему в процессе изучения герменевтики.[1] То же самое Йенс Циммерман говорит о воздействии Бога на Писание. Он призывает вернуться в эпоху, предшествовавшую Просвещению, когда акцент делался на размышлениях о Боге как на главном условии правильной интерпретации.[2] Но их настоятельное желание сделать веру предпосылкой интерпретации, во-первых, заставляет их закрыть глаза на многочисленные исследования, посвященные предварительному пониманию, а кроме того, не учитывает богатства и разнообразия

[1] Mark Allan Bowald, *Rendering the Word in Theological Hermeneutics* (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2007), pp. 16-25 and 163-83.

[2] Jens Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), throughout, but especially pp. 160-80.

методов библейской критики. Необходимо отдать должное тому, что если на одном конце спектра стоят Землер, Штраус и Ф. К. Баур, то на другом мы видим Уэсткота, Лайтфута и Хорта, а в последнее время и таких писателей, как К. Ф. Д. Моул, Б. С. Чайлдс и Ф. Ф. Брюс.

В любом случае мы рискуем совершить категориальную ошибку. Выражаясь прямо, то, как Бог вдохновлял авторов Писания, должно интересовать только его одного; нам достаточно признать сам факт участия в этом процессе Святого Духа. Это не значит, что человеческие исследования не имеют никакого значения; речь идет о том, что на этот вопрос не может быть простых предсказуемых ответов, как и во всех случаях, когда речь идет о природе Святого Духа. Даже Карл Барт, рассуждая о дарах Духа, говорит, что нам следует задаться вопросом: *откуда* они приходят, а не *как*. «Нас, прежде всего, интересуют не явления как таковые, а скорее вопросы: откуда и зачем? На что они указывают и о чем свидетельствуют?»[1]

Все осложняется еще и тем, сколь незаметно действует Святой Дух. Бог продолжает трудиться, но мы можем наблюдать лишь плоды его деятельности (Ин. 3). Не случайно вопрос о том, *как* это происходит, оставался без ответа с самых ранних времен. Схемы и модели Боуальда не принесли ощутимых результатов. Уолтершторф предложил *одну* возможную модель божественного действия.[2] Но эта тема вне герменевтики, и очень жаль, что Боуальд противится попыткам избежать их объединения, которое способно лишь создать дополнительные проблемы. Мы полагаем, что Дух дает нам свои «дары, как Ему угодно» (1 Кор. 12, 11). То же можно сказать и о том, *как* Бог вдохновил такое количество людей на создание произведений, столь разных по форме и жанру.

Дж. Т. Бурткель пишет: «Ученые во многих областях бьются над вопросом о том, как отдельные события человеческой жизни происходят одновременно по инициативе Бога и человека... Ответ на него следует искать в воплощении».[3] Мы должны избегать заблуждений как докетизма, так и арианства.

---

[1] Karl Barth, *The Ressurection of the Dead*, trans. H. J. Stenning (London: Hodder and Stoughton, 1933), p. 80.

[2] Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), especially pp. 1-8 and 95-129.

[3] James T. Burtchaell, *Catholic Theories of Inspiration since 1810: A Review and Critique* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 279.

2. Развитие лингвистики и прагматики. Теория вежливости

Следует упомянуть о некоторых возможных перспективах развития герменевтики. Эти направления еще слишком новы, чтобы подробно описывать их в тексте учебника, поскольку наши предсказания остаются всего лишь догадками. Хотя в своих поздних произведениях Деррида пояснил сделанные ранее замечания в отношении автономного текста, а Барт не одинок в своих рассуждениях о смерти автора, этот подход не более чем мимолетное увлечение. Витгенштейн ясно заявляет, что языковая игра состоит «из языка и действий, в которые он вплетен». Он продолжает: «Представить себе язык – значит представить себе форму жизни». «Речь... это часть действия, или форма жизни». «Приказывать, задавать вопросы, рассказывать и просто по-дружески беседовать столь же важно и естественно для нас, как ходить, есть, пить и играть в игры».[4] Проблема заключается в том, что все мы излишне склонны к обобщению и абстракции, задаваясь вопросами типа «Что такое язык?» и «Что такое смысл?» в абстрактном понимании.

Признание того, что язык часто предполагает вполне определенные действия и обстоятельства, приближает нас к тому, что Дж. Л. Остин называет *«перформативным», или «иллокуционным» языком.* Витгенштейн понимал, что слова «Мы оплакиваем нашего брата», сказанные во время погребальной службы, служат не описанием действия, а перформативным высказыванием, или иллокуционным выражением, предполагающим факт чьей-то смерти.[5] Остин ясно показывает, что перформативы опираются на общепринятые традиции и обычаи. Прилагательные «истинный» или «ложный» относятся не к самому перформативу, а к предполагаемой ими ситуации. В таких примерах, как «Я, нарекаю этот корабль», «Я объявляю праздник открытым» или «Я крещу этого младенца», человек, произносящий перформативы, или иллокуционные высказывания, должен быть облечен особыми полномочиями. Кроме того, должен быть соблюден соответствующий ритуал. Что если архиепископ скажет: «Объявляю эту библиотеку открытой!», а ключ сломается в замке? Или если я скажу: «Джордж будет играть в моей команде», а он пробормочет: «Я не играю»?[6]

---

4 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, German and English, English text translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967), sections 7, 19, 23, and 25.

5 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, part II, ix, p. 189.

6 John L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon, 1965), pp. 11-38.

Д. Д. Эванс развивает эту идею применительно к сотворению мира Богом.[1] Прослеживается некая параллель между повседневной жизнью и заветом в контексте божественного слова, действия и повеления. Джон Серль усовершенствовал классификацию Остина, указав, что перформативные глаголы не всегда соответствуют перформативным действиям. Мой бывший докторант Ричард Бриггс исследует перформативный язык применительно к вероисповеданию, отпущению грехов и учению.[2] Несомненно, это плодотворное поле деятельности для дальнейших герменевтических исследований при условии, что мы, в отличие от некоторых немецких ученых, будем помнить: перформативы предполагают факты или утверждения, а также наличие традиций и, возможно, завета.

Все это привело к возникновению еще одной родственной поддисциплины в лингвистике и прагматике, известной как «*теория вежливости*». Она делает акцент на ситуативном окружении языка, отмечая особо, что язык и его контексты зачастую представляют собой или угрозу, или спасение репутации говорящего. Эта теория напоминает о необходимости кропотливой работы в области введения в библеистику. Что же касается лингвистической теории, она создана на основе идей Пенелопы Браун и Стивена Левинсона.[3] Ее сторонники считают, что, используя язык, мы озабочены в первую очередь впечатлением, которое мы производим или произвели, и посему используем спасительный язык, чтобы противостоять возможной угрозе, подстерегающей нас в разговоре. В основании этой теории лежит также идея *разговорной импликатуры* и *речевых актов*, или *перформативов*.[4] Вежливость предполагает заботу о репутации другого. Пытаясь произвести благоприятное впечатление, мы хотим, чтобы нас оценили по достоинству. Некоторые стратегии нацелены на нейтрализацию угрозы или представляют собой «Действия по спасению репутации».

Уильям Ольхаузен, еще один ученый, успешно защитивший докторскую диссертацию под моим руководством, в последнее время занимался

---

1 Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (London: SCM, 1963), especially pp. 11-79.

2 John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 1-57, and Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation; Toward a Hermeneutic of Self-Involvement* (Edinburgh and New York: T. & T. Clark, 2001), especially part 2, pp. 147-292.

3 Penelope Brown and Stephen C. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

4 Stephen C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 97-166 and 226-83.

исследованиями в Первого послания к Коринфянам.[5] Существует некая ирония в том, что некоторые библеисты сосредоточиваются на социологии Нового Завета, в то время как другие предпочитают уделять больше внимания Дерриде, постструктурализму и риторике, вследствие чего текст абстрагируется от своего ситуативного контекста. Теория вежливости помогает справиться с этими трудностями и идти вперед. Однако зачастую развитие научных идей в различных областях с большим энтузиазмом приветствуются через десять или двадцать лет после того, как они достигли своего пика в других дисциплинах, и интерес к ним начал угасать. И все же вполне возможно, что этот подход получит быстрое распространение в герменевтике.

3. Бревард Чайлдс и канонический подход

Еще одна область, о которой мне хотелось бы упомянуть в своем учебнике, это «канонический подход» Бреварда Чайлдса (1923–2007). В недавнем интервью Чайдлс заметил, что, по его мнению, термин «критика канона» не годится для характеристики его подхода, поскольку он не создал нового критического метода или методологии. Он подчеркнул также, что ни мы, ни церковь не делаем ту или иную книгу канонической, мы можем лишь признать ее каноничность.[6] Эту же мысль высказал и Ф. Ф. Брюс. Однако Чайлдс уделяет должное внимание читательским сообществам, а на протяжении большей части своей жизни уделял внимание и восприятию текстов иудеями и христианской церковью, что нашло отражение главным образом в его комментарии к Книге Исхода, о котором мы уже говорили.

Чайлдс всегда высказывался против иллюзии ценностно-нейтральных научных исследований. Вызывает сожаление тот факт, что Хейкки Рейзэнен ставит под сомнение правильность выводов Чайлдса исключительно из-за их разногласий по этому вопросу. В своем «Введении к Ветхому Завету как Священному Писанию» (1979) Чайлдс задался целью понять, в чем заключаются особенности интерпретации той или

---

5 Ко времени написания этой книги единственной опубликованной работой Ольхаузена, насколько я знаю, было следующее издание: William Olhausen, "A 'Polite' Response to Anthony Thiselton", in *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, ed. Craig Bartholomew and others, Scripture and Hermeneutics Series, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 2001), pp. 121-30.

6 Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970), p. 105.

иной библейской книги в зависимости от ее места в каноне.[1] Слова Осии о торжестве любви выходят за рамки обстоятельств его жизни. Я изучал эту книгу с группой священнослужителей, и мы все пришли к выводу, что результат, пусть не всегда одинаковый, оказывался положительным во многих случаях.

В 1984 г. Чайлдс использовал тот же подход в отношении книг Нового Завета. Так, нельзя не заметить, что в молитве «Величит душа моя Господа» Лука воспроизводит песнь хвалы, прозвучавшую когда-то из уст Анны (Лк. 1, 46-55; ср. 1 Цар. 2, 1-10).

Впоследствии Чайлдс развивал эту тему в работах «Ветхозаветное богословие в каноническом контексте» (1985) и «Библейское богословие Ветхого и Нового Заветов» (1992). Он хотел дать новое определение библейского богословия. Высказываются иногда предположения, что Чайлдс недостаточно внимательно относился к библейской критике. По крайней мере, это не входило в его намерения. Я не стал посвящать Чайлдсу целый раздел прежде всего потому, что невозможно включить в учебник всю имеющуюся информацию, а кроме того, я писал о Чайлдсе всего два года назад.[2]

4. Глубинный смысл, типология и аллегорическая интерпретация

Проблема глубинного смысла, или *sensus plenior* Писания, возвращает нас к вечному вопросу о целесообразности аллегорической интерпретации. Мы уже обращались к этой теме в пятой, шестой, пятнадцатой главах и особенно в шестой главе, «III – XIII века». В ходе рассуждений мы упомянули о замечании Роберта Маркуса, который считает, что Григорий, в отличие от Августина, мог позволить себе не проявлять осторожности в отношении аллегории, поскольку в ту эпоху церкви ограниченное мировоззрение было более оправдано. В наши дни все вернулось на круги своя, и нам, как и Августину, необходимо придерживаться широкого мировоззрения и теории знаков.

И все же жаль, что такие писатели, как Эндрю Лаут и, вероятно, Анри де Любак рекомендуют аллегорию как вполне позитивное, практически единственно возможное толкование. Лучшие толкователи Библии

---

[1] Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1979).

[2] Anthony C. Thiselton, "Canon, Community and Theological Construction", in *Canon and Biblical Interpretation*, ed. Craig G. Bartholomew and others, Scripture and Hermeneutical Series, vol. 7 (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 2006), pp. 1-30.

в истории церкви, в том числе Августин и Лютер, допускали аллегорическую интерпретацию, хотя и с большой осторожностью. Ответ на волнующий нас вопрос зависит не от того, отвергаем ли мы аллегорию или полностью одобряем ее, а от той цели, которую мы преследуем, читая Писание, и от типа текста, который мы пытаемся толковать – «открытого» или «закрытого». Существует множество прецедентов, позволяющих использовать аллегорию как один из возможных вариантов, но ни в коем случае не для разрешения доктринальных конфликтов. Этим и объясняется настороженное отношение реформаторов к аллегорической интерпретации. Кальвин ставит перед некоторыми из нас дилемму, настаивая на том, что Библия имеет единственный ясный и четкий смысл (*unus et simplex*). Предположительно речь идет, в основном, о доктринальных отрывках или описаниях. Однако едва ли кто-то может представить себе, что в поэтических отрывках или стихах о страждущем рабе Божьем заключен один простой и ясный смысл.

5. Католическая библеистика. Два великих поворотных момента

Некоторые ученые, упомянутые в этой книге, принадлежат к римско-католической традиции, хотя и католики, и протестанты с готовностью назовут своими писателей, живших и творивших до Реформации. Вспоминая Оригена, Августина, Николая Лирского и Фому Аквинского, мы говорим о наших общих духовных наставниках. Со времен Реформации до Второго Ватиканского собора наиболее плодовитыми и творчески мыслящими писателями всегда были протестанты. Однако мы уже упоминали о всеобъемлющем характере документа Папской библейской комиссии, озаглавленного «Интерпретация Библии в Церкви» (Рим, 1994), и о вступлении к нему, написанному Джозефом Фитцмайером.[3] Это удивительно экуменический по своей сути документ, предисловие к которому написал кардинал Йозеф Ратцингер, нынешний папа Бенедикт.

В этом документе приветствуются все средства и методы библеистики, при этом его отличает крайне позитивный настрой в отношении герменевтики. С протестантской точки зрения многие из совместных заявлений вселяют большую надежду, хотя в документах Второго Ватиканского собора по-прежнему провозглашается непорочное зачатие и успение Марии с оговоркой, что эти учения имеют скорее символический, нежели буквальный смысл. Решительным шагом вперед в католическом богословии стало решение рассматривать некоторые мариологические утверждения

[3] Joseph A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church": Text and Commentary* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1995).

как относящиеся к Христу и воплощению. За некоторыми явными исключениями, среди католиков превалирует то же отношение к Библии, что и в среде протестантов.

На другом конце спектра тоже остались некоторые пробелы. Я не рассматривал в данной книге работы многих известных ученых, упомянутых, например, в книге Дина Фрейдея «Библия. Ее критика, интерпретация и использование в Англии XVI – XVII вв.» (за исключением Тиндейла). Среди них Ричард Бакстер и многие другие. Однако, как я уже говорил, при написании учебника необходима избирательность.

Шлейермахер и Гадамер действительно олицетворяют два важнейших поворотных момента в истории изучаемого предмета. Оба они, наряду с Полем Рикером, вполне заслуживают особого внимания, которое я постарался им уделить. Следует отметить, что, как и Карл Барт, Гадамер много говорил о необходимости *прислушаться* к тексту. Я от всей души надеюсь, что мои читатели подойдут к Библии не только с желанием прислушаться, но и с соответствующими *ожиданиями*, о которых говорил Яус. Только так можно вернуть Писанию место, которого оно заслуживает в общественном и индивидуальном восприятии. «Авторитетность» Библии при этом обретет связь не только с учением, но и с практическим опытом.

Библиография

Книги, помеченные знаком «*», можно использовать в качестве учебников; знаком «+» помечены книги и статьи, вклад которых в область герменевтики довольно значителен.

+Барт Карл. *Послание к Римлянам.* М.: ББИ, 2005.

+________. *Церковная догматика.* Т. 1. М.: ББИ, 2007.

+Барт Ролан. *Мифологии.* М.: Акад. проект, 2010.

________. *Избранные работы. Семиотика. Поэтика.* М.: Прогресс, 1994.

*Бломберг Крейг. *Интерпретация притчей.* М.: ББИ, 2005.

Бодрийяр Жан. *Прозрачность Зла.* М.: Добросвет, 2000.

________. *Символический обмен и смерть.* М.: Добросвет, 2000.

________. *Забыть Фуко.* СПб.: Владимир Даль, 2000.

+Бультман Рудольф. *Избранное: Вера и понимание.* Т. 1-2. М.: РОССПЭН, 2004.

+Ванхузер Кевин. *Искусство понимания текста.* Черкассы: Коллоквиум, 2007.

+Гадамер Ганс-Георг. *Истина и метод.* М.: Прогресс, 1988.

Греймас Альгирдас-Жюльен. *Структурная семантика. Поиск метода.* М.: Акад. проект, 2004.

+Деррида Жак. *Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля.* СПб.: Алетейя, 1999.

________. *О грамматологии.* М.: Ad Marginem, 2000.

________. *Письмо и различие.* СПб.: Акад. проект, 2000.

+Дильтей Вильгельм. *Собрание сочинений.* В 6-ти тт. М. : Дом интеллектуал. кн., 2000.

+Кальвин Жан. *Наставление в христианской вере.* М.: Изд-во РГГУ, 1997.

Кант Иммануил. *Критика способности суждения.* М.: ЧОРО, 1994.

Кьеркегор Серен. *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам».* СПб.: Изд-во СПб. университета, 2005.

Лиотар Жан-Франсуа. *Состояние постмодерна.* СПб.: Алетейя, 1998.

Маршал Говард, ред. *Толкование Нового Завета.* СПб.: Библия для всех, 2004.

*Осборн Грант. *Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование.* СПб.: Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация, 2008.

+Рикер Поль. *Время и рассказ.* М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН; Культурная инициатива; Университетская книга, 2000.

+________. *Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике.* М.: Канон-Пресс, 2002.

________. *История и истина.* СПб.: Алетейя, 2002.

Рорти Ричард. *Философия и зеркало природы.* Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.

Фома Аквинский. *Сумма Теологии.* М.: Ника-Центр, 2002.

Фуко Мишель. *Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году.* СПб.: Наука, 2007.

________. *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук.* СПб.: АОЗТ «Талисман», 1994.

+Хабермас Юрген. *Моральное сознание и коммуникативное действие.* М.: РГБ, 2008.

Хайдеггер Мартин. *Бытие и время.* М.: Ad Marginem, 1997.

________. *Что такое метафизика?* М.: Академ. проект, 2007.

+*Шлейермахер Фридрих. *Герменевтика.* СПб.: «Европейский Дом», 2004.

________. *Речи о религии к образованным людям ее презирающим.* СПб.: АО «Алетейя», 1994.

Эко Умберто. *Отсутствующая структура: введение в семиологию.* СПб.: Symposium, 2006.

________. *Роль читателя: исследования по семиотике текста.* М.: Изд-во РГГУ, 2007.

Aageson, J. W., *Written Also for Our Sake: Paul and the Art of Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox, 1993).

*Achtemeier, Paul J., *An Introduction to the New Hermeneutic* (Philadelphia: Westminster, 1969).

+Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981).

+Apel, Karl-Otto, *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective* (Cambridge: MIT Press, 1984).

Aquinas, Thomas, *Commentary on John*, translated by J. A.Weisheipl and F. R. Larcher, Aquinas Scripture Commentaries 3 and 4 (Albany, N.Y.: Magi Books, 1966, 1998).

________, *Commentary on the Epistle of Paul to the Ephesians*, translated by F. R. Larcher, Aquinas Scripture Commentaries 2 (Albany, N.Y.: Magi Books, 1966).

________, *Summa Theologiae*, Latin and English, Blackfriars edition, 60 vols. (London: Eyre and Spottiswood; New York:McGraw-Hill, 1963 onward).

Assmann, Hugo, *A Practical Theology of Liberation*, translated by Paul Burns, introduction by Gustavo Gutiérrez (London: Search Press, 1975).

*Atkinson, James, *Martin Luther and the Birth of Protestantism* (London: Penguin Books, 1968).

Attridge, H. W., *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Philadelphia: Fortress, 1989).

+Austin, John L., *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon, 1992, 1965).

+Baird, J. Arthur, *Audience Criticism and the Historical Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1969).

*Baird, William, *History of New Testament Research*, 3 vols., vol. 2, *Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann* (Minneapolis: Fortress, 2003).

Bal, Mieke, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death*, translated by M. Gumpert (Bloomington: Indiana University Press, 1988; reprint 1992).

Balthasar, Hans Urs von, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, translated by G. Harrison, 5 vols. (San Francisco: Ignatius, 1988-98).

Barr, James, *The Bible in the Modern World* (London: SCM, 1973).

+________, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

+Barth, Karl, *Church Dogmatics*, edited by G. W. Bromiley, T. F. Torrance, and others, 14 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957-75).

+________, *The Epistle to the Romans*, translated by E. C. Hoskyns (Oxford and London: Oxford University Press, 1933).

________, *The Resurrection of the Dead*, translated by H. J. Stenning (London: Hodder and Stoughton, 1933).

________, "Rudolf Bultmann — an Attempt to Understand Him," in *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, edited by Hans Werner Bartsch, 2 vols. (London: SCM, 1953), 2:83-132.

*________, "The Strange New World within the Bible," in *Barth, The Word of God and theWord of Man* (London: Hodder and Stoughton, 1928), pp. 28-50.

________, *The Theology of Schleiermacher: Lectures at Göttingen, 1923-24*, translated by G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

*________, *The Word of God and the Word of Man*, translated by D. Horton (London: Hodder and Stoughton, 1928).

Barthes, Roland, "The Death of the Author" (1968), in *Image-Music-Text*, translated by Stephen Heath (London: Fontana, 1977).

________, *Elements of Semiology* (London: Jonathan Cape, 1967).

*________, *Mythologies* (London: Jonathan Cape, 1972).

________, *The Rustle of Language*, translated by R. Howard (New York: Hill and Wang, 1986).

+________, "A Structural Analysis of a Narrative from Acts X-XI," in *Structuralism and Biblical Hermeneutics: A Collection of Essays*, edited and translated by Alfred M. Johnson (Pittsburgh: Pickwick, 1979), pp. 109-39.

Barton, John, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (London: Darton, Longman and Todd, 1984).

*Bauckham, Richard J., *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker Academic; Carlisle: Paternoster, 2003).

Baudrillard, Jean, *Forget Foucault* (New York: Semiotext(e), 1987).

________, *The Mirror of Production*, translated by M. Poster (St. Louis: Telos Press, 1975).

+________, *Simulations*, translated by P. Foss and others (New York: Semiotext(e), 1983); French edition, Simulacres et Simulation.

+Bauman, Zygmunt, *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding* (London: Hutchinson, 1978).

Bernard, L. W., *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).

Bernauer, James, and Jeremy Garrette, eds., *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2004).

*Berryman, Phillip, *Liberation Theology* (London: Tauris, 1987).

*________, *The Religious Roots of Rebellion: Christians in the Central American Revolutions* (London: SCM, 1984).

+Betti, Emilio, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, German translation and edition of the Italian (Tübingen: Mohr, 1967).

Bible and Culture Collective, *The Postmodern Bible* (New Haven: Yale University Press, 1997).

Bird, Phyllis A., *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 1997).

*Blackman, E. C., *Biblical Interpretation* (London: Independent Press, 1957).

Blank, Josef, in *Rudolf Bultmann in Catholic Thought*, edited by Thomas F. O'Meara and Donald M. Weisser (New York: Herder and Herder, 1968), pp. 78-109.

Bleich, David, *The Double Perspective: Language, Literacy, and Social Relations* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1988).

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980).
*Blomberg, Craig L., *Interpreting the Parables* (Leicester: Apollos, 1990).
Boesak, Allan, *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1984).
Boff, Leonardo, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time*, translated by Patrick Hughes (Maryknoll, N.Y: Orbis, 1978; London: SPCK, 1980).
*Boff, Leonardo, and Clodovis Boff, eds., *Introducing Liberation Theology* (London: Burns and Oates, 1987).
Bonhoeffer, Dietrich, *Meditating on the Word* (Cambridge, Mass.: Cowley, 1986).
Bonner, Gerald, "Augustine as Biblical Scholar," in *The Cambridge History of the Bible*, edited by P. R. Ackroyd and C. F. Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1:541-63.
Boucher, Madeline, *The Mysterious Parable: A Literary Study* (Washington, D.C.: American Catholic Biblical Association, 1977).
Bovon, François, introduction to *Exegesis: Problems of Method and Exegesis in Reading (Genesis 22 and Luke 15)*, edited by François Bovon and Grégoire Rauiller, translated by D. G. Miller (Pittsburgh: Pickwick, 1978).
________, *Luke the Theologian*, 2nd ed. (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2006).
Bowald, Mark Alan, *Rendering the Word in Theological Hermeneutics* (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2007).
+Briggs, Richard S., *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation; Toward a Hermeneutic of Self-Involvement* (Edinburgh and New York: T. & T. Clark, 2001).
+Brown, Penelope, and Stephen C. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
+Bultmann, Rudolf, *Faith and Understanding*, vol. 1 (London: SCM, 1969).
________, *History of the Synoptic Tradition*, translated by John Marsh (Oxford: Blackwell, 1963).
________, "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" in *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, edited by S. M. Ogden (London: Collins, 1964), pp. 342-52.
*________, *Jesus Christ andMythology and Other Essays*, edited and translated by Schubert Ogden (Philadelphia: Fortress: 1984).
+________, "New Testament andMythology," in *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, edited by Hans Werner Bartsch, 2 vols. (London: SCM, 1953), 1:1-44; retranslated in Bultmann, New Testament Mythology and

Other BasicWritings, selected, edited, and translated by Schubert M.Ogden (Philadelphia: Fortress, 1984), pp. 35-36.
+________, "The Problem of Hermeneutics," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950): 47-69; reprinted in *Bultmann, Essays Philosophical and Theological* (London: SCM, 1955), pp. 234-61.
Burrows, Mark S., and Paul Rorem, eds., *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective: Studies in Honour of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
Burtchaell, James T., *Catholic Theories of Inspiration since 1810: A Review and Critique* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
Caird, George B., *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980).
Cairns, David, *A Gospel without Myth? Bultmann's Challenge to the Preacher* (London: SCM, 1960).
Calvin, John, *The Epistles of Paul to the Galatians, Ephesians, Philippians, and Colossians*, translated by T. H. L. Parker (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965).
+________, *Institutes of the Christian Religion*, translated by Henry Beveridge, 2 vols. (London: James Clarke, 1957).
+________, preface to *The Epistles of Paul to the Romans and the Thessalonians*, translated by R. Mackenzie, edited by T. F. Torrance (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1964).
________, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians; the Epistles of Paul to Timothy, Titus, and Philemon*, translated by T. A. Smart (Edinburgh: St. Andrews Press, 1964).
Cannon, Kate G., *Women and the Soul of the Black Community* (New York: Concilium, 1995; 1st ed. 1985).
Carson, Donald A., *Biblical Interpretation in the Church: Text and Context* (Exeter: Paternoster, 1984).
Castelli, Elizabeth, *Imitating Paul: A Discourse of Power* (Louisville: Westminster John Knox, 1991).
________, "Interpretations of Power in 1 Corinthians," in *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, edited by James Bernauer and Jeremy Garrette (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2004), pp. 19-38.
Chadwick, Henry, *The Enigma of Philo* (London: Athlone, 1969).
Charity, A. C., *Events and Their Afterlife: The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).
Childs, Brevard S., *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970).
+________, *Exodus: A Commentary* (London: SCM, 1974).
+________, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1979).

Chilton, Bruce D., *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* (London: SPCK, 1984).

*________, "Targum," in *Dictionary of Biblical Interpretation*, edited by John H. Hayes, 2 vols. (Nashville: Abingdon, 1999), 2:531-34.

Christ, Carol C., *The Laughter of Aphrodite* (New York:Harper and Row, 1987).

________, *Rebirth of the Goddess* (New York: Routledge, 1997).

+Christianson, Eric, *Ecclesiastes through the Centuries*, Blackwell Bible Commentaries (Oxford: Blackwell, 2007).

+Corrington, Robert S., *The Community of Interpreters: On the Hermeneutics of Nature and the Bible in the American Philosophical Tradition* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1987).

*Court, John M., ed., *Biblical Interpretation: The Meanings of Scripture—Past and Present* (London and New York: T. & T. Clark and Continuum, 2003).

Cranfield, Charles E. B., *The Gospel according to St. Mark: A Commentary*, Cambridge Greek Testament (Cambridge: Cambridge University Press, 1959).

+Croatto, J. Severino, *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*, translated by Salvator Attanasio (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981).

Crossan, John Dominic, *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus* (New York: Seabury Press, 1980).

+________, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (New York: Harper and Row, 1973).

________, *Raid on the Articulate: Comic Eschatology in Jesus and Borges* (New York: Harper and Row, 1976).

Danaher, Geoff, Tony Schirato, and Jen Webb, *Understanding Foucault* (London and New Delhi: Jage Publications, 2000).

Daube, David, "RabbinicMethods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric," *Hebrew Union College Annual* 22 (1949): 234-64.

Derrida, Jacques, in *Deconstruction and Criticism*, edited by H. Bloom et al. (London: Routledge and Kegan Paul, 1979).

________, *Limited Inc*, edited by G. Graff, translated by J. Mehlmann and S. Weber (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988).

+________, *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass (London and New York: Harvester Wheatsheaf, 1982).

________, *Of Grammatology*, translated by G. C. Spirak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975).

+________, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, translated by D. B. Allison (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973).

________, *Writing and Difference*, translated by A. Bas (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

+Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, vol. 7 (Leipzig and Berlin: Teubner, 1927), pp. 213-14; translated in *Selected Writings*, edited by H. P. Rickman (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp. 226-27.

+________, *Gesammelte Werke*, vol. 5, *Die geistige Welt: Einleitung in das Philosophie des Lebens* (1924).

________, "The Rise of Hermeneutics," translated by Frederick Jameson, *New Literary History* 3 (1972): 229-441.

*Dobshütz, Ernst von, "Interpretation," in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 7, edited by James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1926), pp. 391-95.

*Docherty, Thomas, "Postmodernist Theory: Lyotard, Baudrillard, and Others," in *Twentieth-Century Continental Philosophy*, edited by Richard Kearny (London and New York: Routledge, 1994).

Dodd, Charles H., *According to the Scriptures* (London: Collins/Fontana, 1965).

*________, *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet, 1935).

Doeve, J. V., *Jewish Hermeneutic in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen: Van Gorcum, 1954).

Donaldson, Laura E., ed., *Semeia 75: Postcolonialism and Scriptural Reading* (n.p.: Society of Biblical Literature, 1996).

*Dussel, Enrique, ed., *The Church in Latin America, 1492-1992* (London: Burns and Oates; New York: Orbis, 1992).

Ebeling, Gerhard, *An Introduction to a Theological Theory of Language* (London: Collins, 1973).

________, "Time and Word," in *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, edited by James M. Robinson (London: SCM, 1971); translated from Zeit und Geschichte (1964).

________, *Word and Faith*, translated by J. W. Leitch (Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1963).

________, *The Word of God and Tradition*, translated by S. H. Hooke (London: Collins, 1968).

Eco, Umberto, *The Role of the Reader* (London: Hutchinson, 1981).

+________, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press, 1976).

Entrevernes Group, *Signs and Parables: Semiotics and Gospel Texts*, with a study by Jacques Geninasca, postface by A. J. Greimas, translated by Gary Phillips, *Pittsburgh Theological Monograph* 23 (Pittsburgh: Pickwick, 1978).

Epp, Eldon Jay, *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2005).

Erb, Peter C., *Pietists: Selected Writings* (London: SPCK; New York: Paulist, 1983).

Eriksson, Anders, *Tradition as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1998).

*Evans, Craig A., "Targum," in *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, edited by Stanley E. Porter (London and New York: Routledge, 2007), pp. 347-49.

+Evans, Donald D., *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (London: SCM, 1963).

Evans, Gillian R., *The Language and Logic of the Bible: The Road to the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).

+Fish, Stanley, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (Oxford: Clarendon, 1989), pp. 1-35.

+________, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

Fitzmyer, Joseph A., ed., *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church": Text and Commentary* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1995).

Flannery, Austin P., O.P., ed., *Documents of Vatican II* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

Foerster, Werner, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, translated by R. McL. Wilson, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1972).

Forbes, G. W., *The God of Old: The Role of Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, no. 198 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

*Ford, David F. (with Rachel Muers), *The Modern Theologians*, 3rd ed. (Oxford: Blackwell, 2005).

Ford, J. M., "Towards the Reinstatement of Allegory," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 34 (1990): 161-95.

Foucault,Michel, *Discipline and Punish*, translated by A. Sheridan (New York: Pantheon and Penguin, 1977).

________, *Madness and Civilization*, translated by R. Howard (New York: Pantheon, 1965).

________, *The Order of Things*, translated by A. Sheridan (New York: Random House, 1970).

*Fowl, Stephen E., ed., *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings* (Oxford: Blackwell, 1997).

Fowler, Robert M., *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 54 (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981).

France, R. T., *Jesus and the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1971).

*Frei, Hans, "David Friedrich Strauss," in *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, edited by Ninian Smart et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 1:215-60.

Friere, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed* (New York:Herder and Herder, 1970).
Froehlich, K., *Biblical Interpretation in the Early Church*, translated by W. G. Rusch (Philadelphia: Fortress, 1984).
Frye, Northrop, *The Great Code: The Bible and Literature* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1982).
+Fuchs, Ernst, "The Hermeneutical Problem," in *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, edited by J. M. Robinson, translated by C. E. Carlston and R. P. Scharlemann (London: SCM, 1971), pp. 267-78.
________, *Hermeneutik*, 4th ed. (Tübingen: Mohr, 1970).
+________, "The New Testament and the Hermeneutical Problem," in *New Frontiers in Theology*, vol. 2, *The New Hermeneutic*, edited by James M. Robinson and John B. Cobb, Jr. (New York and London: Harper and Row, 1964).
________, *Studies of the Historical Jesus*, translated by A. Scobie (London: SCM, 1964).
*Funk, Robert W., *Language, Hermeneutic, and Word of God* (New York: Harper and Row, 1966).
Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, translated by Joel Weinsheimer (New Haven: Yale University Press, 1999).
+________, *Philosophical Hermeneutics*, translated by David Linge (Berkeley: University of California Press, 1976).
+________, "Reflections on My Philosophical Journey," in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, edited by Lewis Edwin Hahn (Chicago and La Salle, Ill.: Open Court, 1997).
+________, *Truth and Method*, 2nd English ed. (London: Sheed and Ward, 1989).
Garrette, Jeremy R., *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London and New York: Routledge, 1999, 2007).
Geffré, Claude, *The Risk of Interpretation: On Being Faithful to the Christian Tradition in a Non-Christian Age* (New York: Paulist, 1987).
Goba, Bonganjalo, *An Agenda for Black Theology: Hermeneutics for Social Change* (Johannesburg: Skotaville, 1988).
Gollwitzer, Helmut, *The Existence of God as Confessed by Faith*, translated by James W. Leitch (London: SCM, 1965).
*Goppelt, Leonhard, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, translated by D. H.Hadvig (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).
*Gottwald, Norman K., ed., *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983).
*Grant, Robert M., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 3rd ed. (London: Black, 1965; rev. ed., Philadelphia: Fortress, 1984).
Green, Joel, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

Greenslade, S. L., ed., *The Cambridge History of the Bible*, vol. 3, *The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).
Greimas, A. J., *Sémantique Structurale: recherche de méthode* (Paris: Larousse, 1966; reprint, Paris: Presses Universitaires, 1986).
Grelot, P., *What Are the Targums? Selected Texts* (Collegeville,Minn.: Liturgical Press, 1992).
Grobel, Kendrick, *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel* (London: Black, 1960).
*Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer: A Biography*, translated by Joel C. Weinsheimer (New Haven and London: Yale University Press, 2003).
Gundry, Patricia, *Neither Slave Nor Free: Helping Women Answer the Call to Church Leadership* (London and New York: Harper Collins, 1987).
Gundry, Robert H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope* (Leiden: Brill, 1967).
Gunn, David M., *Judges*, Blackwell Commentaries (Oxford: Blackwell, 2005).
+*Gutiérrez, Gustavo, O.P., *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, translated by Sister Caridad Inda and John Eagleson (London: SCM, 1974).
Gutting, Gary, ed., *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
+Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interest*, 2nd ed. (London: Heinemann, 1978).
+________, *The Theory of Communicative Action*, translated by ThomasMcCarthy, 2 vols. (Cambridge: Polity Press, 1984-87).
Hagner, Donald H., *The Gospel of Matthew*, 2 vols. (Dallas: Word, 1993).
Hampson, Daphne, *After Christianity* (London: SCM, 1996).
________, *Theology and Feminism* (Oxford: Blackwell, 1990).
+Hanson, Anthony Tyrrell, *The Living Utterances of God: The New Testament Exegesis of the Old* (London: Darton, Longman and Todd, 1983).
+*Hanson, R. P. C., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (London: SCM, 1959), pp. 11-64.
Haroutunian, Joseph, and Louise Pettibone Smith, eds., *Calvin's Commentaries*, Library of Christian Classics, vol. 23 (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1958).
Harvey, David, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989).
Hayes, John, ed., *Dictionary of Biblical Interpretation*, 2 vols. (Nashville: Abingdon, 1999).
Heal, Jane, "Pragmatism and Choosing to Believe," in *Reading Rorty*, edited by Alan Malachowski (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 101-36.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell, 1962).

________, *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959).

Heine, Susanne, *Christianity and the Goddesses: Systematic Critique of a Feminist Theology* (London: SCM, 1988).

________, *Women and Early Christianity: Are the Feminist Scholars Right?* (London: SCM, 1987).

Henderson, Ian, *Myth in the New Testament* (London: SCM, 1952).

Hepburn, R. W., "Demythologizing and the Problem of Validity," in *New Essays in Philosophical Theology*, edited by A. Flew and A. MacIntyre (London: SCM, 1955), pp. 227-42.

*Hodges, H. A., "Selected Passages from Dilthey," in *Wilhelm Dilthey: An Introduction* (London: Oxford University Press, 1944).

Holgate, David, and Rachel Starr, *Biblical Hermeneutics* (London: SCM, 2006).

Holland, Norman, *Five Readers Reading* (New Haven: Yale University Press, 1975).

Holland, Tom, *Contours of Pauline Theology: A Radical New Survey of the Influences on Paul's BiblicalWritings* (Fearn, Scotland: Christian Focus, 2004).

*Humm,Maggie, ed., *The Dictionary of Feminist Theory* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1989).

*Hunter, A. M., *Interpreting the Parables* (London: SCM, 1964).

*________, *The Parables Then and Now* (London: SCM, 1971).

+Iser,Wolfgang, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, 1980).

+________, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974).

*Jasper, David, *A Short Introduction to Hermeneutics* (Louisville and London: Westmister John Knox, 2004).

+Jauss, Hans Robert, *Toward an Aesthetic of Reception*, translated by T. Bahti (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

*Jeanrond, Werner G., *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London: Macmillan, 1991).

*Jensen, Alexander, *Theological Hermeneutics*, SCM Core Text (London: SCM, 2007).

*Jeremias, Joachim, *The Parables of Jesus*, translated by S. A. Hooke, rev. ed. (London: SCM, 1963).

Jewett, Robert, *Letter to Pilgrims: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (New York: Pilgrim Press, 1981).

Johnson, Alfred M., ed., *Structuralism and Biblical Hermeneutics: A Collection of Essays* (Pittsburgh: Pickwick, 1979).

Johnson, Roger A., *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann* (Leiden: Brill, 1974).
Jonas, Hans, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1963).
Jones, Geraint Vaughan, *The Art and Truth of the Parables* (London: SPCK, 1964).
Kant, Immanuel, *Critique of Judgement*, translated by Werner Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1987).
Käsemann, Ernst, *The Wandering People of God: An Investigation into the Epistle to the Hebrews*, translated by R. Harrisville and A. Sandberg (Minneapolis: Augsburg, 1984).
Kearney, Richard, *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva* (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2004).
Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1941).
Kim, Seyoon K., *The "Son ofMan" as the Son of God* (Tübingen:Mohr, 1983).
King, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture: The Bridegroom's Perfect Marriage Song* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
*Kirk, J. Andrew, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1979).
Kissinger,Warren S., *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen, N.J., and London: Scarecrow, 1979).
Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, translated by G. W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76).
Klein,WilliamW., Craig L. Blomberg, and Robert L.Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas: Word, 1993).
*Klemm, David E., *Hermeneutical Inquiry*, 2 vols. (Atlanta: Scholars Press, 1986).
________, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur: A Constructive Analysis* (London and Toronto: Associated University Press, 1983).
Kovacs, Judith L., *1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentators* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).
Kovacs, Judith, and Christopher Rowland, *Revelation*, Blackwell Bible Commentaries (Oxford: Blackwell, 2004).
Künneth, Walter, *The Theology of the Resurrection* (London: SCM, 1965).
Kusimbi, Kanyoro, *Women, Violence, and Non-Violent Change* (Geneva:World Council of Churches, 1996).

+Laeuchli, Samuel, *The Language of Faith: An Introduction to the Semantic Dilemma of the Early Church*, introduction by C. K. Barrett (London: Epworth, 1965).
Lambrecht, Ian, *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (New York: Crossroad, 1981).
Lampe, G. W. H., and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology* (London: SCM, 1957).
Lane, William L., *The Epistle to the Hebrews*, 2 vols., Word Biblical Commentaries, vol. 47 (Dallas: Word, 1991).
Leach, Edmund, "Structuralism and Anthropology," in *Structuralism: An Introduction*, edited by David Robey (Oxford: Oxford University Press, 1973), pp. 37-56.
Levinson, Stephen C., *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
Lewis, C. S., *Experiment in Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).
Linnemann, Eta, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*, translated by John Sturdy from 3rd edition (London: SPCK, 1966).
Livingstone, David N., *Putting Science in Its Place: Geographies of Scientific Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
_________, *Science, Space, and Hermeneutics* (Heidelberg: University of Heidelberg, 2002).
*Loades, Ann, ed., *Feminist Theology: A Reader* (London: SPCK; Louisville: Westminster John Knox, 1990).
Lonergan, Bernard J. F., *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1972).
Longenecker, Richard, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).
Louth, Andrew, "Return to Allegory," in *Louth, Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon, 1983).
Lubac, Henri de, *Medieval Exegesis*, vol. 2, *The Four Senses of Scripture*, translated by E. M.Maeierowski (Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T. & T. Clark, 2000).
Lundin, Roger, ed., *Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1997).
Luther, Martin, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, in *Luther's Early Theological Works*, edited by James Atkinson, Library of Christian Classics, vol. 16 (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1962).
+_________, *The Heidelberg Disputation*, in *Luther's Early Theological Works*, edited by James Atkinson, Library of Christian Classics, vol. 16 (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1962).

+________, *Luther's Works*, edited by J. Pelikan, 56 vols. (St. Louis: Concordia, 1955-).

+Luz, Ulrich, *Matthew 1-7: A Commentary*, translated by W. C. Linss (Minneapolis: Augsburg Fortress; Edinburgh: T. & T. Clark, 1989).

+________, *Matthew 8-20*, translated by W. C. Linss (Minneapolis: Augsburg Fortress; London: SCM, 2001).

+________, *Matthew 21-28*, translated by J. E. Crouch (Minneapolis: Fortress; London: SCM, 2005).

*Lyon, David, *Postmodernity* (Buckingham: Open University Press, 1994).

Lyotard, Jean-François, *The Differend: Phrases in Dispute*, translated by G. van den Abbeek (Manchester: Manchester University Press, 1990).

________, *Just Gaming*, translated byW. Godzich (Manchester:Manchester University Press, 1985).

________, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translated by G. Bennington and B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984; French edition, 1979).

*McKim, Donald K., ed., *Dictionary of Major Biblical Interpreters* (Downers Grove, Ill., and Nottingham: IVP, 2007).

McKnight, Edgar V., *The Bible and the Reader: An Introduction to Literary Criticism* (Philadelphia: Fortress, 1985).

Macquarrie, John, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann* (London: SCM, 1955).

________, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics* (London: SCM, 1962).

Marks, Elaine, and Isabelle de Courtivron, eds., *New French Feminisms: An Anthology* (Hemel Hemstead: Harvester Press, 1981).

Markus, Robert, *Signs and Meanings: World and Text in Ancient Christianity* (Liverpool: Liverpool University Press, 1996).

Marlé, René, "Bultmann and the Old Testament," in *Rudolf Bultmann in Catholic Thought*, edited by Thomas F. O'Meara and Donald M.Weisser (New York: Herder and Herder, 1968), pp. 110-24.

Michelson, A., *Women, Authority, and the Bible* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1986).

Miegge, Giovanni, *Gospel and Myth in the Thought of Rudolf Bultmann*, translated by Stephen Neill (London: Lutterworth, 1960).

Miranda, José Porfirio, *Being and Messiah: The Message of St. John*, translated by John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis; London: SCM, 1977).

+*________, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974; London: SCM, 1977).

Moberly, R.W. L., *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Mollenkott, V. R., *The Divine Feminism in the Biblical Imagery of God as Female* (New York: Crossroad, 1983).

Moo, Douglas J., *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983).

*Morgan, Robert (with John Barton), *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

Mosala, Itumeleng J., *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

*Mueller-Vollmer, Kurt, ed., *The Hermeneutics Reader* (Oxford: Blackwell, 1985).

Neill, Stephen, and TomWright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1988).

+Nida, Eugene A., "The Implication of Contemporary Linguistics in Biblical Scholarship," *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 23-90.

Oduyoye, Mercy Amba, *Introducing African Women's Theology* (Sheffield and New York: Continuum, 2004).

Oduyoye, Mercy Amba, and Elizabeth Amoah, eds., *People of Faith and the Challenge of HIV/AIDS* (Ibadan: Sefer, 2005).

*Oeming, Manfred, *Contemporary Biblical Hermeneutics: An Introduction*, translated by J. Vette (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2006).

Ogden, Schubert, *Christ without Myth: A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann* (New York: Harper and Row, 1961).

Olhausen,William, "A 'Polite' Response to Anthony Thiselton," in *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, edited by Craig Bartholomew and others, Scripture and Hermeneutics Series, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 2001), pp. 121-30.

Oliver, J. M., ed., *Diodore: Commentary on the Psalms*, in Corpus Christianorum, Series Graeca, 6 vols. (Turnhout: Brepols, 2006).

*Osborne, Grant R., *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991).

Osiek, Carolyn, *Beyond Anger: On Being a Feminist in the Church* (New York: Paulist, 1986).

_________, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (Minneapolis: Augsburg, 2005).

Pagels, Elaine, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Philadelphia: Fortress, 1975).

_________, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville and New York: Abingdon, 1973).

*Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969).

+Pannenberg, Wolfhart, "Myth in Biblical and Christian Tradition," in *Pannenberg, Basic Questions in Theology*, translated by R. A.Wilson (London: SCM, 1970-73), 3:1-79.

+________, *Systematic Theology*, translated by G. W. Bromiley, 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 1994, 1998).

Parker, T. H. L., *Calvin's Old Testament Commentaries* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986).

Parratt, John, *An Introduction to Third World Theologies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

*Parris, David Paul, *Reading the Bible with Giants: How 2,000 Years of Biblical Interpretation Can Shed Light on Old Texts* (London and Atlanta: Paternoster, 2006).

Parsons, Mikeal, "Allegorizing Allegory: Narrative Analysis and Parable Interpretation," *Perspectives in Religious Studies* 15 (1988): 147-64.

Patte, Daniel, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 22 (Missoula: Scholars Press, 1975).

*________, *What Is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress, 1976).

________, ed., *Global Bible Commentary* (Nashville: Abingdon, 2004).

________, *Semiology and Parables: Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis* (Pittsburgh: Pickwick, 1976).

Plaskow, Judith, *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich* (Lanham, Md.: University Press of America, 1980).

Poland, Lynn M., *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formative Approaches* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1985).

*Porter, Stanley E., ed., *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation* (London and New York: Routledge, 2007).

Reventlow, Henning Graf, *The Authority of the Bible and the Rise of theModern World*, translated by John Bowden (London: SCM, 1984).

Richards, Janet Radcliffe, *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry* (London: Penguin Books, 1983).

+Ricoeur, Paul, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, translated by D. Ihde (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974).

+*________, *Essays on Biblical Interpretation*, edited by Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress, 1980; London: SPCK, 1981).

________, *Fallible Man*, revised and translated by Charles A. Kelbley (New York: Fordham University Press, 1985).

________, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, translated by David Pellauer and Mark I. Wallace (Philadelphia: Augsburg Fortress, 1995).

________, *Freedom and Nature: The Voluntary and Involuntary* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1966).

+________, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, translated by Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970).

________, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language Action and Interpretation*, edited and translated by John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

________, "Intellectual Biography," in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, edited by Lewis E. Hahn (Chicago: Open Court, 1995).

+________, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976).

________, *The Just*, translated by David Pellauer (Chicago and London: University of Chicago Press, 2000).

+________, *Oneself as Another*, translated by Kathleen Blamey (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992).

________, *Reflections on the Just*, translated by David Pellauer (Chicago and London: University of Chicago Press, 2007).

________, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin (London: Routledge and Kegan Paul, 1977).

________, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1969; 1st English ed. 1967).

+________, *Time and Narrative*, translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, 3 vols. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984, 1985, 1988).

Ricoeur, Paul, and André LaCocque, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, translated by David Pellauer (Chicago and London: University of Chicago Press, 1998).

Robins,Wendy S., ed., *Through the Eyes of a Woman: Bible Studies on the Experience of Women* (Geneva: World YWCA Publications, 1986).

Robinson, James M., "Hermeneutics since Barth," in *New Frontiers in Theology*, vol. 2, *The New Hermeneutic*, edited by James M. Robinson and John B. Cobb, Jr. (New York and London:Harper and Row, 1964), pp. 1-77.

Rogerson, John, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany* (London: SPCK, 1984).

Rorty, Richard M., *Philosophy and Social Hope* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

________, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

+________, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Ruether, Rosemary Radford, *Gaia and God: An Eco-Feminist Theology of Earth Healing* (San Francisco: HarperCollins, 1992).

________, *Women-Church: Theology and the Practice of Feminist Liturgical Communities* (San Francisco: Harper and Row, 1985).

________, ed., *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (New York: Simon and Schuster, 1974).

+Ruether, Rosemary Radford, and Eleanor McLaughlin, eds., *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (New York: Simon and Schuster, 1979).

+Rush, Ormond, *The Reception of Doctrine: An Appropriation of Hans Robert Jauss' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics* (Rome: Pontifical Gregorian University, 1997).

+Russell, Letty M., ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1985).

________, *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1976).

Saiving, Valerie, "The Human Situation: A Feminine View," *Journal of Religion* 40 (1960): 100-112.

Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, edited by C. Bally and A. Sechehaye, translated by R. Harris (London: Duckworth, 1983).

Scalise, Charles J., *Hermeneutics as Theological Prolegomena: A Canonical Approach* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1994).

Scanzoni, L. D., "Revitalizing Interpretations of Ephesians 5:22," *Pastoral Psychology* 45 (1997): 317-39.

Scanzoni, L. D., and N. A. Hardesty, *All We're Meant to Be: A Biblical Approach to Women's Liberation* (Waco, Tex.: Word, 1974; 3rd rev. ed. 1992).

+Schleiermacher, Friedrich, *Christmas Eve: A Dialogue on the Incarnation*, translated by T. N. Tice (Richmond, Va.: John Knox, 1967).

+*________, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, edited by Heinz Kimmerle, translated by James Duke and Jack Forstman (Missoula: Scholars Press, 1977).

________, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, translated by John Oman (reprint, New York: Harper and Row, 1959).

*Schmithals, Walter, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*, translated by John Bowden (London: SCM, 1968), pp. 38-39.

*Schubeck, Thomas L., S.J., "Liberation Theology," in *The Encyclopedia of Christianity*, edited by Erwin Fahlbusch, Jan Mili/ Lochman, et al., translated by G. W. Bromiley, 5 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999-2008), 3:258-65.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1984).

———, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekkl3sia-logy of Liberation* (New York: Crossroad, 1993).
+———, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad; London: SCM, 1983).
———, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet; Critical Issues in Feminist Theology* (London: SCM; New York: Continuum, 1995).
———, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Contrast* (Boston: Beacon Press, 1998).
Scott, Bernard B., *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1989).
Searle, John R., *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
+Segundo, Juan Luis, *Liberation of Theology*, translated by John Drury (Dublin: Gill and MacMillan, 1977).
Selwyn, Edward G., *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1947).
Shotwell, Willis A., *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London: SPCK, 1965).
Showalter, Elaine, ed., *The New Feminist Criticism: Essays on Women*, Literature, and Theory (London: Virago Press, 1986).
Silverman, Hugh, *Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, Literature* (New York: Routledge, 2001).
*Smalley, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford: Blackwell, 1952, 1964).
Smart, James, *The Interpretation of Scripture* (London: SCM, 1961).
Smith, James K. A., *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).
Souter, A., *A Study of Ambrosiaster*, Texts and Studies 7 (Cambridge: Cambridge University Press, 1905).
Stanley, Christopher D., *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Society for New Testament Studies Monograph Series, no. 69 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
*Stein, Robert H., *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1981).
*Stiver, Dan R., *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology* (Louisville and London: Westminster John Knox, 2001).
Storkey, Elaine, *What's Right with Feminism?* (London: SPCK, 1985).
Strauss, David F., *The Life of Jesus Critically Examined*, translated and edited by P. C. Hodgson (Philadelphia: Fortress; London: SCM, 1973).
Stuhlmacher, Peter, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, translated by R. A. Harrisville (Philadelphia: Fortress, 1977).

*Sturrock, John, ed., *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Sugirtharajah, R. S., *The Bible and the Empire: Postcolonial Explorations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

________, *The Bible and the Third World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

________, ed., *Asian Faces of Jesus* (Maryknoll, N.Y.: Orbis; London: SCM, 1993).

________, *Voices from the Margins: Interpreting the Bible in the Third World* (Maryknoll, N.Y.: Orbis; London: SPCK, 1989, 2006).

+Suleiman, Susan R., and Inge Crosman, eds., *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

*Tate, Randolph W., *Biblical Interpretation: An Integrated Approach* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991).

Theissen, Gerd, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, translated by J. P. Galwin (Philadelphia: Fortress; Edinburgh: T. & T. Clark, 1987).

Thielicke, Helmut, "The Restatement of the New Testament Mythology," in *Kerygma andMyth: A Theological Debate*, edited by HansWerner Bartsch, 2 vols. (London: SCM, 1953), 1:138-74.

Thiselton, Anthony C., "Authority and Hermeneutics: Some Proposals for a More Creative Agenda," in *A Pathway with the Holy Scripture*, edited by Philip E. Satterthwaite and David F. Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 107-41.

________, "Canon, Community and Theological Construction," in *Canon and Biblical Interpretation*, edited by Craig G. Bartholomew and others, Scripture and Hermeneutics Series, vol. 7 (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 2006), pp. 1-30.

*________, *Can the Bible Mean Whatever We Want It to Mean?* (Chester, U.K.: Chester Academic Press, 2005).

________, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000).

+________, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

*________, "The New Hermeneutic," in *New Testament Interpretation*, edited by I. H. Marshall (Exeter: Paternoster, 1972), pp. 308-31.

________, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (London: HarperCollins; Grand Rapids: Zondervan, 1992).

*________, "Reader-Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus," in Roger Lundin, Anthony C. Thiselton, and Clarence Walhout,

The Responsibility of Hermeneutics (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1985), pp. 79-115.

+________, *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works with New Essays* (Grand Rapids: Eerdmans; Aldershot: Ashgate, 2006).

+________, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1980).

Thiselton, Anthony C. (with R. Lundin and C. Walhout), *The Promise of Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1999).

Thompson, John B., *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 1983).

Thompson, John L., *Reading the Bible with the Dead* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

Tilley, TerrenceW., *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1995).

Tolbert,Mary Ann, *Perspectives on the Parables* (Philadelphia: Fortress, 1979).

Torjesen, Karen Jo, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin: Walter de Gruyter, 1986).

Torrance, Alan J., *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation with Special Reference to Volume One of Karl Barth's "Church Dogmatics"* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996).

Torrance, Thomas F., *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995).

*________, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910-1931* (London: SCM, 1962).

Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (London: SCM, 1981).

+Trible, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978).

+________, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984).

Trigg, Joseph W., *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (London: SCM; Louisville: John Knox, 1983, 1985).

+Tyndale, William, "A Pathway into the Holy Scripture," in Tyndale, *Doctrinal Treatises and Introductions to Holy Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, Parker Society, 1848).

Ullmann, Stephen, *Principles of Semantics*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1963).

________, *Semantics* (Oxford: Blackwell, 1962).

Vanhoozer, Kevin J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

+________, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998).
*________, ed., *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (London: SPCK, 2005).
*________, *Postmodern Theology: Cambridge Companion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
Via, Dan Otto, "The Parable of the Unjust Judge: A Metaphor of the Unrealised Self," in *Semiology and the Parables: An Exploration of the Possibilities Offered in Structuralism for Exegesis*, edited by Daniel Patte (Pittsburgh: Pickwick, 1976), pp. 1-32.
+________, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress, 1967).
Walker, Alice, *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (New York: Harcourt Brace, 1983; London: Women's Press, 1984).
Wall, John, *Moral Creativity: Paul Ricoeur and the Poetics of Possibility* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
Wallace, Mark, *The Second Naïveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1990).
*Ward, Graham, ed., *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Oxford: Blackwell, 2001), pp. xiv-xv.
*________, *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford: Blackwell, 1997).
+Warnke, Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason* (Cambridge: Polity Press, 1987).
Warnock, J. G., "Every Event Has a Cause," in *Logic and Language*, edited by A. G. W. Flew, 2nd ser. (Oxford: Blackwell, 1966), 1:95-111.
+Watson, Francis, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997).
+________, *Text, Church, and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994).
Weber, Otto, *Karl Barth's "Church Dogmatics": An Introductory Report*, translated by A. C. Cochrane (London: Lutterworth, 1953).
+Weinsheimer, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of "Truth and Method"* (New Haven: Yale University Press, 1985).
Wellek, René, and Austin Warren, *Theory of Literature* (London: Jonathan Cape, 1949; 3rd ed., Pegasus, 1973).
Wenham, David, *The Parables of Jesus: Pictures of a Revolution* (London: Hodder and Stoughton, 1989).
Wilder, Amos N., *Early Christian Rhetoric* (Cambridge: Harvard University Press; London: SCM, 1964); the second edition of Jesus and the Language of the Gospel (Philadelphia: Fortress, reprinted 1976, 1982).

________, "TheWord as Address and theWord as Meaning," in *New Frontiers in Theology*, vol. 2, *The New Hermeneutic*, edited by James M. Robinson and John B. Cobb, Jr. (New York and London: Harper and Row, 1964).

Wilmore, G. S., and James Cone, eds., *Black Theology: A Documentary History, 1980-1992*, 2nd ed., 2 vols. (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993).

Wimbush, Vincent, ed., *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures* (New York: Continuum, 2001).

Wimsatt,W. K., and Monroe C. Beardsley, "The Intentional Fallacy," *Sewanee Review* 4 (1946): 468-88; revised and republished in Wimsatt and Beardsley, *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry* (Lexington: University Press of Kentucky, 1954), 3-18.

Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"* (Oxford: Blackwell, 1969).

________, *On Certainty*, German and English (Oxford: Blackwell, 1969).

+________, *Philosophical Investigations*, German and English, English text translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967).

Wittig, Susan, "A Theory of Multiple Meanings," *Semeia* 9 (1977): 75-105.

+Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Wood, James D., *The Interpretation of the Bible* (London: Duckworth, 1958).

+Work, Telford, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

Wycliffe, John, *On the Truth of the Holy Scripture* (Kalamazoo, Mich.: Mediaeval Institute, and Western Michigan University, 2001).

________, *The Pastoral Office*, translated by F. L. Battles, Library of Christian Classics, vol. 14 (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1963).

*Yarchin,William, *History of Biblical Interpretation: A Reader* (Peabody,Mass.: Hendrickson, 2004).

Zaharopoulos, Dimitri Z., *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis* (New York: Paulist, 1989).

Zimmermann, Jens, *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

Библейский указатель

Бытие

Исход

Левит

Числа

Второзаконие

Книга Судей

1 Царств

2 Царств

3 Царств

4 Царств

Иов

Псалтырь

Притчи

Песнь песней

Исаия

Ев. от Марка

Ев. от Луки

Ев. от Иоанна

Именной указатель

Предметный указатель

Содержание

Науково-популярне видання

Тісельтон Ентоні
Герменевтика
(російською мовою)

Перекладач *Ольга Розенберг*
Головний редактор *Олександр Буковецький*
Дизайн та верстка *студія «кд»*

Підписано до друку 25.08.11. Формат 60x90/16
Папір книжковий. Друк офс. Гарнітура Мініон
Ум. друк. арк. 27
Наклад 1000 прим. Зам. 79/08.

Видавництво „Колоквіум"
а/с 63, м. Черкаси, 18000
тел. (0472) 71 25 16
email: main@colbooks.org
www.colbooks.org
Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №2331 від 03.11.2005 р.

Віддруковано з готових діапозитивів
на ПП «Юнісофт»
Свідоцтво ДК №3461 від 14.04.2009 р.
61045, м. Харків, вул. О. Яроша, 18

Этот превосходный междисциплинарный учебник содержит в себе поистине энциклопедические знания по герменевтике, отражая сорокалетний опыт исследований и преподавания дисциплины ведущим специалистом в этой области – Энтони Тисельтоном. После исторического обзора различных герменевтических методов автор переходит к анализу современных научных подходов XX века, включая герменевтику богословия освобождения и феминизма, теорию читательского отклика и герменевтику постмодернизма. Нет таких подходов в герменевтике или значимых авторов в этой области, которые не были бы рассмотрены в настоящем труде.

Хоть необходимость герменевтики в области библейских и богословских исследований и общепризнана, тем не менее до настоящего времени не было вводного учебника, который мог бы доступно, основательно и авторитетно осветить главные вопросы этой дисциплины. Теперь можно с уверенностью сказать, что такой учебник наконец-то существует.

Вальтер Моберли
Университет Дарема

Редко попадается книга, которая читается с таким огромным удовольствием, как этот замечательный учебник. Содержащаяся в нем кладезь материала по герменевтике служит не только для наставления – эта книга просто заставляет читателя, как специалиста, так и начинающего экзегета, заняться самостоятельными исследованиями. По-настоящему великое наследие человека, посвятившего свою жизнь герменевтике, этот труд достоин наивысшей похвалы.

Ян Торранс
Принстонская богословская семинария

Энтони Тисельтон – профессор систематического богословия в университете Ноттингема (Великобритания).



ISBN: 978-966-8957-28-4
9 789668 957284

